McGill University Library
3 103 424 798 T

حدوث العالم

افضل الدين عمر بن علي بن غيلان

الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانيا

الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا

المناظرة بين فخر الدين الرازي وفريد الدين الغيلاني

اهتم بنشرها
الدكتور مهدي محقق

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

1820489
islm

بسم الله الرحمن الرحيم

حدوث العالم

حدوث العالم

افضل الدين عمر بن علي بن غيلان

الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانيا

الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا

المناظرة بين فخر الدين الرازي وفريد الدين الغيلاني

اهتم بنشرها

McGill University
Library

الدكتور مهدي محقق

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

١٣٨٣

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۳۲۳

فریدالدین غیلانی، عمربن علی، قرن ۶ق
حدوث العالم / افضل الدین عمربن علی بن غیلان؛ به اهتمام مهدی محقق. رساله الرئیس ابن علی بن سینا فیما تقرر عنده من الحکومه فی حججالمثبتین للماضی مبداء زمانیا.... المناظره: بین فخرالدین الرازی و فریدالدین للغیلانی فی مساله حدوث العالم. -- تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
xv، ۱۶۰ ص. -- (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ شماره ۳۲۳)
ISBN : 964-7874-75-8
ص.ع. لاتینی شده Ibn Gilan. Huduth al - Alam, al - Hukumat.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق. الحکومة فی حج‌المثبتینی. ۲. آفرینش. ۳. حدوث و قدم. ۴. هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی). ۵. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۶. کیهان آفرینی. ۷. فرید الدین غیلانی، عمربن علی، قرن ۶ق. -- مناظره‌ها. ۸. فخر رازی، محمدبن عمر، ۵۴۴؟ - ۶۰۶ق. -- مناظره‌ها. الف. محقق، مهدی، ۱۳۰۸ -. ب. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق.، الحکومه فی‌حجج المثبتین للماضی مبدا زمانیا. شرح. ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان. ه. عنوان: الحکومه فی حجج المثبتینی للماضی مبدا زمانیا. و. عنوان: الحکومه فی حججالمثبتین للماضی مبدا زمانیا. ز. عنوان: المناظره بین فخرالدین الرازی فریدالدین الغیلانی فی مساله حدوث العالم.
۲۹۷/۴۲ BP۲۱۶/۲/الف۲ح۸۰۲۱۵
کتابخانه ملی ایران ۳۴۹۳۱-۸۳م

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

حدوث العالم

افضل الدین عمربن علی بن غَیلان

به اهتمام

دکتر مهدی محقّق

ناظر فنی چاپ: محمد رئوف مرادی
چاپ اول در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ □ شمارگان ۱۵۰۰ نسخه
چاپ: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه تهران
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۸-۷۵-۷۸۷۴-۹۶۴ ISBN : 964-7874-75-8
حدوث العالم ۳۰۰۰
78747582
انجمن آثارو مفاخر فرهنگی

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز　　　بی نام تو نامه کی کنم باز

فرید الدّین غیلانی و کتاب حدوث العالم

افضل الدّین عمر بن علیّ بن غیلان بلخی که فخر الدّین رازی در مناظرات خود از او به عنوان «فرید غیلانی» یاد می‌کند(۱) از دانشمندان اوائل قرن ششم هجری که برخی حدس زده‌اند که از شاگردان ابوالعبّاس فضل بن محمّد لوکری صاحب کتاب **بیان الحقّ بضمان الصّدق** بوده است.(۲)

از شرح احوال او اطلاع چندانی در دست نیست. ظهیرالدّین بیهقی از او چنین یاد می‌کند: «عمر بن غیلان البلخی أفضل حکماء الحضرة و له محصول من الحکمة کامل» و از کلمات قصار او عبارت زیر را می‌آورد که گفته است: «إنّ الشّریر لا یمیّز بین من یهرب من شرّه و بین من یقابل شرّه بشرّه».(۳) روحی ولوالجی در قصیده‌ای که در **لباب الالباب** آمده از او چنین یاد می‌کند:

نه بدولت نبیرهٔ کاووس　　　نه بدانش فرید غیلانم

و شاید در همین قصیده که می‌گوید:

خواجه تاش منست فضل که من　　　بندهٔ افضل خراسانم(۴)

مراد او از «افضل خراسان» همین افضل الدّین عمر بن غیلان باشد. او در آغاز کتاب **حدوث العالم** اشاره مختصری به تحصیلات خود در فقه و منطق و ریاضیّات و الهیّات و طبیعیّات که در شهرهای بلخ و مرو و نیشابور انجام داده کرده است و از آثار او جز همین کتاب **حدوث العالم**(۵) و ایراداتی که بر کتاب **قانون** ابن سینا گرفته(۶) و رساله‌ای در منطق که مرحوم دانش پژوه حدس زده که **التوطئة للتّخطئة** افضل الدین عمر بن علی بن غیلان باشد(۷) چیزی بدست ما نرسیده است.

کتاب **حدوث العالم** ردّ رساله‌ای است از ابن سینا تحت عنوان **رسالة الحکومة فی إبطال حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیّا**[۸] که از آن گاهی تعبیر به **النّهایة و اللّانهایة** شده است.[۹]

متن رسالهٔ **حکومت** ابن سینا و بخش آغازین کتاب **حدوث العالم** با ترجمه به زبان فرانسه بوسیله آقای دکتر ژان میشو Jean R. Michot استاد دانشگاه لون بلژیک منتشر شده[۱۰] و فخرالدّین رازی مناظره‌ای با ابن غیلان درباره حدوث عالم داشته که در **مناظرات فخرالدّین الرّازی فی بلاد ماوراء النّهر** نشر گردیده است.[۱۱]

کتاب **حدوث العالم** چنانکه از نام آن برمی‌آید برای این تالیف شده که ثابت کند که جهان حادث و مخلوق است و حوادث جهان را آغازی است و این اختلاف از دیرگاه میان اندیشمندان بوده است که برخی عالم را قدیم و برخی دیگر حادث می‌دانسته‌اند و گروه سوّمی هم به جهت تکافؤ ادلّهٔ طرفین در این مسأله موضع توقّف را اختیار کرده‌اند.[۱۲] آنانکه عالم را قدیم می‌دانند می‌گویند حوادث را آغازی نیست و برای گذشته آغازی زمانی متصوّر نمی‌باشد و آنانکه عالم را حادث می‌دانند استدلال گروه اول را ابطال می‌کنند تا ثابت کنند که حوادث گذشته را آغازی است و اینان اینگونه استدلال می‌کنند که اگر گذشته را آغازی نباشد وقایع و امور پی در پی که بوجود می‌آیند بی نهایت خواهند بود در حالی که حوادث و امور پی در پی بالفعل بوجود آمده‌اند و نتیجه آن می‌شود که امور بی نهایت بالفعل موجود شده باشند و چون هیچ گاه امور بی نهایت بالفعل موجود نمی‌شوند نتیجه گرفته می‌شود که گذشته را آغازی است.

ابن سینا در رسالهٔ **حکومت** خود این استدلال را سست جلوه داده و از این روی فرید غیلانی در کتاب **حدوث العالم** خود درصدد ردّ و نقض گفتهٔ ابن سینا برآمده تا ثابت نماید که حوادث گذشته را آغازی است و با این کیفیّت حدوث عالم اثبات شود. فخرالدین رازی در کتاب **مناظرات** خود در عین حال که فرید غیلانی را مستقیم الخاطر و نیکو قریحه توصیف می‌نماید او را از راه رسم جدل بدور می‌داند و در همین بحثی که درباره حدوث عالم با او می‌کند بدین نتیجه می‌رسد که فرید

غیلانی بحث را از صورت علمی و عقلی خارج ساخته و مجادله خود را با شخص معیّن و گفتار مشخّص قرار داده است.(۱۳)

ابن غیلان هدف اصلی از تحریر کتاب **حدوث العالم** را اثبات حدوث عالم و نقض سخن ابن سینا در **رسالة الحکومة** یاد می‌کند و در مقدّمه آن می‌خواهد اثبات کند که مسالهٔ حدوث عالم از امّهات اصول دین است و اثبات صانع جهان بستگی به اثبات حدوث عالم دارد زیرا وقتی ثابت شد که جهان نبوده است و سپس به وجود آمده آشکار می‌گردد که سبب و علّتی آن را به وجود آورده است و سپس سخن از صفات آن علّت به میان می‌آید که او حیّ و قادر و مرید و عالم و بصیر و سمیع و متکلّم است، پیمبران را مبعوث می‌گرداند و با معجزات آنان را تصدیق می‌نماید و امر و نهی را بر زبانشان جاری می‌سازد، مطیع را پاداش و عاصی را کیفر می‌دهد. با حدوث عالم بسیاری از گمراهی‌ها و نادانیهای فلاسفه باطل می‌گردد از جمله گفتارشان که عالم لم یزل و لا یزال بر همین کیفیّت کنونی بوده است، و اینکه می‌گویند ذاتی وجود دارد که آن را صفت و حقیقتی نیست و وجود محض است و «علّت اولی» نامیده می‌شود و آن ذات دیگری را به وجود می‌آورد که آن را «عقل اول» می‌نامند، و نیز می‌گویند که خدا علم به ذات خود ندارد و علم او به کلّیّاتی تعلّق می‌گیرد که وجود خارجی ندارند. ردّ این عقائد و عقائد دیگرشان همچون انکار حشر و نشر و نظرشان دربارهٔ پیغمبران با حدوث عالم اثبات می‌گردد. او از قدمای فلاسفه از افلاطون و سقراط و ارسطو و از متاخّرین آنان از ابونصر فارابی و ابن سینا یاد می‌کند و می‌گوید که مردی برای من نقل کرد که یکی از مذکّران با حرارت شدید ابن سینا را لعنت می‌کرد و من به او گفتم کار بسیار خوبی کرده است و بیان داشتم که حجّة الاسلام محمّد غزّالی در آغاز کتاب **تهافت الفلاسفة** خود آنان را که با تقلید از فلاسفه وظایف شرعی خود را خوار شمردند مذمّت و ملامت کرده است.(۱۴)

او آشنائی خود را با فلسفه و علوم فلسفی چنین یاد می‌کند:

وقتی من در شهر مرو در شوّال سال پانصد و بیست و سه تحصیل می‌کردم و به خواندن ملخّصاتی از فقه مشغول بودم از برخی از کسانی که با من مباحثه می‌کردند

الفاظ و معانی ناآشنا و نا مانوسی می‌شنیدم آنان می‌گفتند این الفاظ و معانی برای آنان از علم منطق فراهم آمده است یعنی علمی که آدمی را بر مناظره یاری می‌کند و غلبه بر دشمن را فراهم می‌سازد از این روی من بر تحصیل منطق و احکام آن همّت گماشتم و پاره‌ای از آن را در مرو خواندم و سپس در شوّال سال دیگر به نیشابور آمدم و آن را بپایان رساندم و پیش از آن علم حساب را در شهر بلخ خوانده و در استخراج مسائل جبر ماهر گردیده بودم. در کتابهای حساب اشکال هندسی را دیدم و از استادم نام کتاب اقلیدس در اصول مقادیر را شنیدم و نیز پاره‌ای از آن و بخشی از کتابهای هندسی و اصول علم نجوم را فراگرفتم و این علوم مرا به نظر در الهیّات و طبیعیّات رهنمون شد و همیشه در دلم احساس می‌کردم که آنچه از این علوم فراگرفته‌ام با اصولی که از دین بدان معتقد بودم مخالفت دارد و می‌دانستم که ابطال آنها با علم کلام امکان پذیر است از این روی به فراگرفتن آن علم پرداختم و بیشتر هدف من این بود که بر فساد شبهه‌های آنان در مخالفت با حق واقف گردم. در این میان به آراء بسیاری از فلاسفه برخوردم که ابن سینا با آنها مخالفت و آن‌ها را رد کرده است و من راغب شدم که کتابهای او را تصفّح کنم و از روی حقیقت و بصیرت بر معارضهٔ اقاویل و مناقضهٔ شبهه‌های آنان آگاه گردم. صدق همّت و خلوص نیّت من در این مقصود موجب شد که ایرادتی بر بسیاری از مطالب منطق ابن سینا وارد ساختم که به نظر هیچ یک از دانشمندان نرسیده بود و در این‌باره رساله‌ای بنام **التّوطئة للتّخطئة** را برشته تحریر درآوردم و مقصود من تخطئه ابن سینا در منطق و اصول دین بود. اکنون در این کتاب آنچه را که مربوط به اثبات حدوث عالم و ابطال شبهه‌های فلاسفه است یاد می‌کنم و پس از اتمام این کتاب در نظر دارم کتابی تحت عنوان **التّنبیه علی تمویهات کتاب التنبیهات** بنویسم و سخن ابن سینا را در آن کتاب و کتابهای دیگر او که با حق مخالفت دارد باطل گردانم». (۱۵)

او سپس می‌گوید: «گمان نرود که هر کس که کتابهای فلاسفه را مطالعه و سخن آنان را فهمیده معتقد به صحّت اندیشه‌های آنان شده و از عقائدی که بر آن نشأت یافته عدول کرده است نه هرگز چنین نیست بلکه کسانی هستند که از روی بصیرت

در سخن آنان تامّل کرده و با طبع وقّاد خود سخن درست و نادرست را تمیز داده و بر اغلاط و اغالیط آن واقف گشته خصوصاً آنان که خود متبحّر در علم منطق و نیرومند در علم کلام و قادر بر تصرّف در معقولات بوده‌اند همچون حجة‌الاسلام غزّالی و شیخ امام اجلّ شرف الدّین محمّد مسعودی ولی آنان که بدین وصف نیستند وقتی نظر بر سخن دشوار و متکلّف التّرکیب و معقّد الالفاظ و نامانوس آنان می‌افکنند مدت مدیدی را در تفهّم و تعلّم آن از افواه فلاسفه سپری می‌سازند و با گفتارهای آنان مانوس می‌گردند و وقتی به مطلوب خود دست یافتند چنان آن را می‌چسبند که چشمشان از عیب‌های آن بسته می‌شود گوئی معشوقی بوده است که با کوشش فراوان آن را بدست آورده‌اند چنین کسانی را باید از شروع در این علوم باز داشت و حتی اگر شروع در آن کردند آنان را مورد عنف و تعزیر قرار داد». (۱۶)

او در ادامه همین سخن می‌گوید: «برخی از اهل ظاهر بر پایه بلاهتی که دارند به محض اینکه می‌شنوند که آنان را حکما و عقلا می‌خوانند و سخن آنان حکمت و بحث از حق و حقیقت و عقلیّات و الهیّات است شیفته این اسم‌ها می‌شوند بدون آنکه بحث از مسمّی و معانی این الفاظ کنند. بزرگان و داعیان باطنیه که از فرزندان مجوس بودند و تظاهر به اسلام می‌کردند و در باطن دشمنی با اسلام را در سر می‌پروراندند و به افساد و ابطال آن می‌پرداختند پیوسته کتابهای فلاسفه و اقاویل آنان را در میان مردم می‌پراکندند و این امر بیش از هر زمان در دوره دیلمیان بر ابن سینا آشکار شد که پدر او چنانکه شاگردش ابوعبید جوزجانی در تاریخ خود یاد کرده از باطنیان بود و خُبث طینت و فساد عقیدت موروثی او سبب شد که به تحصیل علوم فلسفی روی آورد و با هوش سرشار و نیرومندی طبع ادّله آن را استوار گرداند. او سپس کتابهای بلند و میانه و کوتاه و رساله‌های فراوان نوشت که در همه آنها به آشکار بدون مبالات به مخالفت با اسلام پرداخت و این کتابها را به نامهای **شفا** و **نجات** و **هدایه** و **شبهات** و **معاد** و **حکومت** نامید و علی رؤوس الأشهاد آنها را تدریس و در فنون این علم با دانشمندان همزمان خود مکاتبه کرد. او با ذکاء قریحه و عبارات روان خود شاگردان خود را فریب داد تا به آنجا که درباره او مبالغه کردند و او را به بیرون از آنچه که در وسع و طاقت بشر است توصیف کردند

و بدین گونه کارش بالا گرفت و در دل عوام و خواص منزلتی بزرگ یافت چنانکه در دل برخی از اهل زمان ما چنین رسوخ یافت که هر چه او گفته است حق است و خطا را بر او راه نیست و هر که خلاف او را بگوید از جملهٔ عاقلان بشمار نمی‌آید از این روی من تحریک شدم که کلام او را دنبال و وجوه اغلاط او را آشکار سازم تا غلو کنندگان از غلوّ خود فرود آیند و آنانکه شیفته الفاظ فریب دهنده و اخبار دروغین او شده‌اند آگاه و متنبّه گردند.(۱۷)

ابن غیلان کتاب خود را بر دو قسم قرار داده که قسم نخستین آن در اثباتِ حدوث عالم و نقض سخن ابن سینا در رسالهٔ حکومت است و قسم دوم در ذکر شبهه‌هائی است که به قول به قدم عالم کشانده می‌شود و او هر یک از این دو قسم را بر ابوابی و هر بابی را بر فصولی منظم ساخته است.

اگر ما کتاب **تهافت الفلاسفه** غزالی را نخستین مقاومت در برابر فلسفهٔ ارسطو و پیروان او در عالم اسلام نظیر فارابی و ابن سینا بدانیم مسلماً کتاب **حدوث العالم** ابن غیلان یا فرید غیلانی گام دوم در عرصهٔ این قیام است و همچنانکه دفاع ابن رشد از فلاسفه در **تهافت التهافت** تاثیر چندانی در برابر حملهٔ غزّالی نداشت دفاع فخرالدین رازی نیز در مناظره خود با فرید غیلانی چندان اثربخش نبوده است و حمایتی که اهل سنّت و اهل حدیث از این هجوم به فلسفه و فیلسوفان کردند چنان کمر فلسفه را خم کرد و اندیشه‌های فیلسوفان را درهم شکست که تا وقتی که دانشمندان شیعه همچون میرداماد و ملاصدرا و ملامحسن فیض و عبدالرّزاق لاهیجی یعنی ارباب حکمت متعالیه به حمایت از آن برنخاستند، آن شکست ترمیم نشد بنابراین کتاب **حدوث العالم** فرید غیلانی را می‌توان یکی از حلقات اساسی تاریخ فلسفه اسلامی خصوصاً در ابعاد مخالفت با فیلسوفان و سرکوبی آنان بشمار آورد.

متن کتاب **حدوث العالم** عیناً از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران شمارهٔ ۱۳۱۴ فراهم آمده و در موارد اشتباه و ابهام با نسخهٔ خطی مجلس شورای اسلامی (سنای سابق) که میکروفیلم آن به شماره ۲۶۹۴/۷ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است مقابله و اصطلاح گردیده است.(۱۸) رسالهٔ

حکومت ابن سینا از روی متنی که آقای پروفسور ژان میشو در سال ۱۹۹۳ چاپ کرده‌اند فراهم شده و در موارد لزوم با نسخهٔ خطی که در مجموعهٔ موزه بریتانیا تحت عنوان Scientific Treatises (= رسائل علمی) تحت شماره ۷۴۷۳ صفحهٔ ۲۲۶ تا ۲۴۲ محفوظ است مقابله شده است و نیز از نسخه‌ای که استاد شیخ عبدالله نورانی از روی یکی از نسخه‌های آستان قدس رضوی استنساخ کرده‌اند و همچنین نسخه‌ای که بسیار ناخوانا بود و آقای دکتر کمال الدین حاج سیّد جوادی در اختیار او گذاشتند استفاده کرده است و سپاس خود را از هر دو بزرگوار اظهار می‌دارد. مناظره فخرالدین رازی با فرید غیلانی عیناً از روی **مناظرات** چاپ بیروت با اصلاحات جزئی آورده شده است.

در پایان از آقای پروفسور دکتر ژان میشو بسیار سپاسگزار است که تحلیل و بررسی خود را از کتاب **حدوث العالم** که در سال ۱۹۹۳ در پاریس منتشر شده بود بازنویسی کردند و اجازه دادند که به عنوان مقدّمه این کتاب منتشر گردد و مورد استفاده اهل علم در سطح بین‌المللی قرار گیرد.

امید است که این کتاب مورد استفاده دانشمندانی که به تحقیق و بررسی تاریخ فلسفهٔ اسلامی و سیر اندیشه و تفکّر در سرزمین ایران می‌پردازند قرار گیرد. بعون اللّه تعالی و توفیقه.

مهدی محقق

بیست و پنجم اردی بهشت ۱۳۷۷

دماوند، کوی درویش

منابع و ماخذ

۱ ـ مناظرات فخرالدّین الرّازی فی بلاد ماوراء النّهر، تحقیق الدّکتور فتح اللّه خلیف، دارالمشرق بیروت ۱۹۶۶، ص ۵۹. «لمّا ذهبتُ إلی سمرقند و کان قد وصل إلیّ الصّیت العظیم من الفرید الغیلانی رحمه اللّه».

۲ ـ در فهرست کتابهای خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (سنای سابق) ج ۱ ص ۱۸۵ مرحوم محمد تقی دانش پژوه هنگام معرفی مجموعه‌ای مشتمل بر هفتاد و چهار رساله تحت عنوان مجمع النّفائس و حجلة العرائس که بوسیلهٔ ابوالحسن سالک الدّین محمّد حموی انصاری فراهم آمده نسبت علمی او را با این وسائط به ابن سینا پیوند می‌دهد: قطب الدّین شیرازی، نصیرالدّین طوسی، فرید الدّین علی داماد، شمس الدّین محمد سرخسی، افضل الدّین محمّد غیلانی، ابوالعبّاس لوکری، بهمن‌یار بن مرزبان، ابوعلی بن سینا.

۳ ـ تاریخ حکماء الإسلام، ظهیرالدّین البیهقی، عنی بنشره و تحقیقه محمّد کرد علی، مطبوعات المجمع العلمی العربی بدمشق، دمشق ۱۳۶۵ هـ ق / ۱۹۴۶ م، ص ۱۵۷

۴ ـ لباب الالباب، محمّد عوفی، با تعلیقات محمّد قزوینی، چاپ دوم تهران ۱۳۶۱، ج ۲ ص ۱۶۷

۵ ـ نسخه کاملی از کتاب حدوث العالم ابن غیلان یا فرید غیلانی در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه به شماره ۱۳۱۴ موجود است.

۶ ـ نسخه‌ای از آن تحت عنوان رساله در نقض کتاب قانون تحت شمارهٔ ۱۵۶۱ (۱۵۳۸) در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است، فهرست نسخه‌های خطی ج ۴ ص ۲۶۷. کتاب با این عبارت آغاز می‌شود: «قال الشّیخ الإمام الفاضل عمر بن غیلان البلخی، إنّی تصحفّت کتاب الادویة المفردة من کتاب *القانون فی الطّبّ* لأبی علیّ بن سینا فوجدت من الاختلاف و التّفاوت و التّناقض ما یدلّ علی أنّ جلّ ما فیه منقول من کتب متقدّمة مختلفة من غیر رویّة فی نقله و اعتناء بالتّحقیق فیه فأحببت أن انبّه الشّرکاء فی العلم علی ذلک و أکفیهم مؤونة البحث و

تعب الطّلب و اقتصرت من جملة ذلک علی إثبات ما یختصّ بطبائع الأدویة».
۷ـ فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی، یوسف اعتصامی، تهران ۱۳۱۱ ج ۲ ص ۵۹۹. رجوع شود به مقدمهٔ محمد تقی دانش پژوه بر تبصره و دو رساله دیگر از زین الدین عُمر بن سهلان ساوی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۷ ص ۲۶
۸ـ در فهرست نسخه‌های خطی ابن سینا دکتر یحیی مهدوی چنین آمده است:
این رساله چنانکه از مطالب آن مستفاد می‌شود همان رساله‌ای باشد که در تتمة صوان الحکمة و تاریخ الحکماء قفطی در ضمن فهرست آثار شیخ بنام فی النّهایة و اللّانهایة مذکور است. ص ۹۳
۹ـ مولّفات ابن سینا، الأب جورج شسحاتة قنواتی، دارالمعارف بمصر، القاهره ۱۹۵۰ م ص ۱۳۹
۱۰ـ این بحث در درس «شرح متون فلسفی عربی» در موسسهٔ عالی فلسفهٔ دانشگاه لون بلژیک در طی سالهای ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ مورد بحث و تحلیل قرار گرفته و به صورت سخنرانی در انجمن فلسفی لون عرضه گردیده و سپس در مجلهٔ ارابیکا Arabica (= عربیّت) جلد ۴۰ بخش ۳ در سال ۱۹۹۳ در پاریس چاپ شده است.
۱۱ـ متن عربی از صفحه ۵۹ تا ۶۳ و ترجمهٔ انگلیسی از صفحهٔ 81 تا 85
۱۲ـ قول «توقّف» در مسأله حدوث و قدم عالم به جالینوس نسبت داده شده است و معروف است که او در بیماری مرگ به برخی از شاگردان خود گفته است: «از من بنویسید که من ندانستم عالم قدیم است یا محدث» شرح مواقف قاضی عضدالدین ایجی، استانبول ۱۳۱۱ هـ ق، ص ۴۹۱
۱۳ـ مناظرات فخرالدّین الرّازی، ص ۶۱. «فعلیٰ هذا الطریق لا یکون هذا البحث بحثاً علمیّاً عقلیاً و إنّما هو نوع من المجادلة مع انسانٍ معیّن علی قول معیّن».
۱۴ـ حدوث العالم، ص ۸ «و قد رأیت یوما رجلاً من المقدمین یشنّع علی مشهور من المذکّرین و یقول عن حرّ شدید إنّه لعن الشّیخ الرّئیس ابا علی فقلت: ما أحسن ما فَعَل و بیّنت له وجه ذلک».
۱۵ـ حدوث العالم ص ۱۱. مولّف در این جا می‌گوید که پس از فراغت از تالیف کتاب *حدوث العالم* می‌خواهد کتاب التنبیه علی تمویهات کتاب التنبیهات را

بنویسد ولی براساس آنچه که در ص ۱۲۸ گفته است در پایان تحریر کتاب **حدوث العالم** آن کتاب را نیز بپایان رسانده است.

۱۶ ـ حدوث العالم ص ۱۲. «... فهولاء یجب أن یمنعوا و یزجروا عن الشّروع فی هذه العلوم و یعنفوا و یعزّروا إن شرعوا فیها».

۱۷ـ حدوث العالم ص ۱۳. در مطاوی کتاب مولّف با الفاظ زشت و تعبیراتی که در شأن یک عالم نیست از ابن سینا یاد می‌کند مانند: «و ابن سینا إمّا أن یکون قد عمی عن وجه الاستدلال او تعامیٰ» ص ۴۱ یا «و ابن سینا لم یحم حول الجواب من هذه التّقسیمات لکن أخذ یروغ روغان الثّعلب» ص ۶۱

۱۸ـ فهرست میکرو فیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، محمّد تقی دانش پژوه، جلد سوم تهران ۱۳۶۳، ص

فهرس مباحث کتاب حدوث العالم

المقدّمة

فی بیان أنّ هذه المسألة من امّهات اصول الدّین

القسم الأوّل

فی الاحتجاج لإثبات حدوث العالم و مناقضة کلام ابن سینا

القسم الثّانی
فی ذکر شبههم المودّیة الی القول بقدم العالم فخمسة أبواب ۴۷



حُدُوثُ العَالَم

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

قال الشّيخ الإمام أفضل الدّين أستاد الزّمان **عمر بن علىّ بن غيلان** ـــ تغمّده الله بالغفران ـــ

الحمد للّه مُحدِث المكان و الزّمان، و خالق الأفلاك و الأركان، و بارئ الأعراض و الأعيان، و منشئ الأرواح و الأبدان، لم يزل كان و لا زمان و لا مكان، و هو الآن على ما عليه كان. و الصّلوة على رسوله محمّد الّذى أوضح الحقّ و أظهر البرهان، و نسخ بدينه الأديان، و قمع الشّرك و كسر الأوثان، و أخمد نور ولادته النّيران، و على المهاجرين من أصحابه الّذين فارقوا فى مشايعته الأهل و الأوطان، و على انصاره الّذين أطاعوا بالإيواء و النّصر الملك الدّيّان، و سلّم تسليماً كثيراً.

و بعدُ، فإنّ هذا كتاب كان قصدى الأوّل بتحريره إلى إثبات حدوث العالم و مناقضة كلام **أبى علىّ** [٢] **الحسين بن عبدالله بن سينا** فى رسالة له عملها لإثبات قدم العالم و سمّاها **رسالة الحكومة فى حجج المثبتين للماضى مبداءً زمانيّاً** فاندرج فى أثنائه الكلام فى معظم المسائل من أصول الدّين الّتى خالف فيها **الفلاسفة المسلمين** و فى إبطال شُبَههم فيها.

و قد آشتمل هذا الكتاب على مقدّمة و قسمين.

امّا المقدّمة ففى بيان أنّ هذه المسألة من امّهات أصول الدّين و إنّ معرفتها من المهمّات للمسلمين.

و أمّا القسمان فأحدهما فى الاحتجاج لإثبات حدوث العالم، و فى مناقضة كلام ابن سينا فى رسالته المذكورة. و الثّانى فى إبطال شُبَه الفلاسفة فى هذه المسألة، و ما يتعلّق بها من المسائل بعد حصرها و بيانها بالقدر الممكن.

المقدّمة فى بيان أنّ هذه المسألة من أمّهات أصول الدّين، هو أنه لا سبيل إلى إثبات الصّانع تعالى الأبعد ثبوت حدوث العالم لأن الصّانع إنّما يُعرَف وجوده بواسطة حاجة العالم إلى مُوجِد و الموجود لايحتاج إلى وجود و إلى موجد، فإذا كان العالم لم يزل موجوداً كان لم يزل مستغنياً عن المُوجِد.

فإن قال قائل: الفلاسفة يقولون بقدم العالم و يُثبتون له مُوجِداً.

قلت: و ما قالته الفلاسفة فى إثبات علّة العالم باطل لا يثبت به شىء، فإنّهم قالوا الموجود إمّا واجب الوجود بذاته [٣] و إما ممكن الوجود بذاته، و ما حقّه فى نفسه الإمكان فلا يصير موجوداً من ذاته فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، فإن صار أحدهما أولى فلحضور علّة أو غيبتها، فوجود كلّ ممكن وجود من غيره فإمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية فيكون كلّ واحد من السّلسلة ممكناً و الجملة متعلّقة بالآحاد فتكون غير واجبة بذاتها فيكون وجودها بغيرها و هو العلّة الواجبة الوجود بذاتها. و زاد ابن سينا هذا بياناً فى كتابه المسمّى بالإشارات و التنبيهات بما لا حاجة إلى ذكره.

أقول للدّهرى أن يسلّم جميع ما قلتم، ثمّ يقول: لا يثبت به أنّ للعالم صانعاً أو علّة، فإنّ العالم أفلاك دائرة بما فيها من الكواكب، و عناصر متأثّرة عن الكواكب باختلاف حركاتها يلزم عن ذلك أكوانها و فساداتها و تركّباتها و انحلالاتها، و الكلّ على ذلك قديم لم يزل كذلك و لا يزال، و الأفلاك و العناصر واجبة الوجود بذاتها لا موجد لها، و الحركات و التّغيّرات ممكنة الوجود بذواتها لازمة عنها و هى علل لوجودها، و لا يمكن الفلاسفة إلزامهم إمكان الأفلاك و الكواكب بذواتها من جهة أقدارها و أشكالها و أوضاعها و جهات حركاتها المتماثلة الّتى لا تتغيّر و لا تتخصّص وجوداً على واحد منها دون غيرها [۴] بذواتها فيكون وجودها على كلّ واحد منها ممكناً فيحتاج وجودها إلى معيّن و مخصّص لوجودها على واحد معيّن منها كما نقوله نحن، لأنهم يقولون كلّ واحد من الأفلاك و

الكواكب وجوده على القدر و الشّكل و الوضع الّتى له و فى الحيّز الّذى هو فيه واجب و حركته على النّحو الموجود له واجبة، و كذلك حال العناصر إلّا أنّهم لبّسوا و قالوا يجب صدورها عن العلّة كذلك، فإذا قيل لهم لم يعيّن أحد المتماثلات بوجوب الوجود عليه من العلّة لكونه خيراً و حسناً و حصول نظام الكلّ به دون غيره و واجب الوجود يصدر عنه ما هو خير و حسن و ما يحصل نظام الكلّ به فيكون على قولهم الأقدار و الأشكال و الأوضاع و الإخبار و جهات الحركات الموجودة متعيّنة و متخصّصة لذواتها لأنّ موجد العالم عليها دون غيرها من أمثالها غير محتاجة إلى معيّن و مخصّص، و سنبيّن فساد هذا الكلام فى موضعه.

و أمّا ما قالوا من أنّ واجب الوجود بذاته يكون واحداً من كلّ وجه و ما فيه تركيب أو اثنينيّة بوجه يكون ممكن الوجود بذاته فحُجَجهم على ذلك داحضة يجئ بيانه فيما بعد. و إذا حقّقنا البحث عن معنى واجب الوجود بذاته و ممكن الوجود بذاته لم يكن واجب الوجود بذاته سوى موجود و لا سبب لوجوده بل يكون [٥] موجوداً أزلاً و أبداً. و الدّهرى يقول ألأفلاك و ألعناصر كذلك و لم يكن ممكن ألوجود بذاته سِوىٰ موجود لوجوده سبب، و حركات ألأفلاك و تغيّرات ألعناصر كذلك فلم يكن فى قولهم: «ألموجود إمّا واجب الوجود بذاته و إمّا ممكن الوجوب بذاته» إلى آخر ما قالوا، طآئل. فأذن ألقآئلون بقدم ألعالم دهريّون نافون بالحقيقة لموجد ألعالم و جميع مايصفون به واجب الوجود بذاته من ألوحدانيّة و ألقدرة و ألعلم و ألكمال و ألبهآء تستّر و تجمّل.

و أمّا إذا ثبت أنّ العالم لم يكن ثمّ كان ظهر أنّ لوجوده سبباً فانّه لا يكون وجوده من ذاته و إلّا كان وجوده قديماً فيكون من غيره، ثمّ الكلام فى صفات ذلك الغير و إثبات أنّه يكون حيّاً قادراً مريداً عالماً بصيراً سميعاً متكلّما، يبعث الأنبياء، و يصدّقهم بالمعجزات، و يأمر و ينهى على لسانهم عبادة، و يثيب المطيع و يعاقب العاصى إلى غير ذلك من أصول الدّين و فروع الشّرايع يكون جميع ذلك بعد ثبوت وجود ذاته و وجود ذاته إنّما يثبت بثبوت حدوث العالم فيكون هذه المسألة أصل اصول الدّين و أساس فروع الشّريعة.

و أيضاً يبطل بثبوت حدوث العالم معظم ضلالات الفلاسفة و جهالاتهم. [٦] منها:

قولهم إنّ العالم لم يزل و لا يزال على ما هو عليه الآن من حركات الأفلاك و آستحالات العناصر و تركّباتها و آنحلالاتها.

و منها: قولهم بوجود ذات لا صفة لها و لا حقيقة سوىٰ الوجود المحض و يسمّونها «العلّة الأولىٰ»، و انّه يلزم من وجود تلك الذّات وجود ذات أخرىٰ مثلها فى التّفرّد و التّجرّد يسمّونها «عقلاً أوّلاً»، و يلزم وجود الذّات الثانية وجود عقل ثانٍ و فلك، و يلزم وجودهما وجود عقلٍ ثالثٍ و فلكٍ ثانٍ، و كذلك يلزم وجود كلّ عقل وجود عقل و فلك اٰخرين إلى فلك القمر، و يلزم وجود العقل الّذى معه وجود العناصر. و هذه الأشياء متلازمة فى الوجود لا تقدّم لوجود بعض على بعض و لا قصد لشىء منها إلى أن يلزم الّذى يتلوه عنه لا للأوّل و لا لغيره.

هذا مجمل معتقدهم فى وجود العالم و سيأتى تفصيله و بيان فساده فى موضعه إن شآء الله تعالى. و إذا ثبت حدوث العالم لزم بطلان جميع ذلك.

و منها: قول متقدّميهم أنّه تعالى عن قولهم لا يعلم إلّا ذاته و قول متأخّريهم أنّه لا يعلم إلّا الكلّيّات الّتى لا وجود لها فى الأعيان، و إذا ثبت أنّ العالم حادث ظهر انّه لا يمكن ايجاده على ما هو عليه من الاتّفاق و النّظام إلّا بأنّ يعلم موجده جميع جزئيّاته و أجزائها و أجزاء أجزائها إلى ما يدقّ عن الأوهام إدراكه و كيفيّة وجود النّظام فى تراكيبها.

و منها [۷] إنكارهم النّشر و الحشر و جميع ما وَعَد و أوْعَد به الأنبياء ــ عليهم السّلام ــ من الجنّة و النّار و الثّواب و العقاب و غيرها بل، و إنكارهم أن يكون من الله تعالىٰ وحى إلى بشرٍ يُنزّله إليه ملك، و إنّهم لا يجوّزون أن يكون لواجب الوجود صفة أصلاً فضلاً عن الكلام، و أن يكون للعقول الّتى يقولون إنّها الملآئكة تحيّز فضلاً عن النّزول، و يُحيلون خرق الأفلاك و الحركة فيها و وجود المعجزات و هى أمور خارقة للعادة سوىٰ ما يجدون له من ذلك وجهاً لا يخرج بذلك عن كونه جارياً على مجرى العادة كما نبيّنه الآن.

فقالوا فى النّبىّ أنّه آدمىّ، له نفس شريفة قويّة، تتّصل بقوّتها الجبلّيّة بالعقل الأخير الّذى فيه جميع المعقولات، و هى الأمور الكلّيه فيتنفّس بها و يطالع ما فى نفوس السّمٰوات من صُوَر الحوادث الّتى تلزم من حركاتها فيما يستقبل من الزّمان، فترتسم بها و تتيسّر هذه

المطالعة فى النّقطة لنفس النّبىّ كما تتيسّر لغيره فى المنام، و ينزل الرّسم الّذى يأخذه النّفس فى المنام أو اليقظة من نفوس الأفلاك إلى قوة عندهم فى الدّماغ سريعة التّنقّل عن صورة تحصل فيها إلى صورة أخرىٰ بينهما مناسبة مّا من المماثلة أو الضّديّة أو غيرهما [٨] يسمّونها «المتخيّلة». لكن قد يكون هذا الرّسم قوياً و النّفس عند تلقّيه بعينه تحفظها فلايمكن هذه القوّة تغييره فتتنفّس به علىٰ ما هو عليه قوّة أخرىٰ دماغيّة هى عندهم خزانة الصّور المدركة بالحواسّ الظّاهرة و يسمّونها «الخيال» فتدركه القوّة الّتى هى عندهم مدركة المحسوسات و مودّيتها إلى الخيال، و يسمّونها «الحسّ المشترك» فيصير ذلك الرّسم مشاهداً منظراً أو هتّافا. و ربّما يمكن مثالاً موفور الهيئة أو كاملاً محصّل النّظم، فإن كان ذلك فى اليقظة كان إلهاماً و وحياً صراحاً لايفتقر إلى تأويل، و إن كان فى المنام كان رؤياً صادقةً غير محتاجة إلى تفسير. و هذا كما يشاهد قوم من المرضىٰ و الموسوسين صوراً حاضرة محسوسة لانسبة لها إلى محسوس خارج فيكون أنتقاشها إذن من سبب باطن.

هذا ما قاله **إبن سينا** فى النّبىّ و الوحى و الملك و فى أخبار النّبىّ عن المغيّبات فى فصل ذكر أنّه فى إثبات النّبوّة، و فى النّهج الّذى ذكر أنّه فى أسرار الآيات أى المعجزات فى كتاب **الإشارات**، و سمّى فيه النّبىّ «عارفاً»، و ذكر من المعجزات ما وجد له وجهاً فى مذاهب الطّبيعة، و بيّن وجهه.

فمن ذلك الإمساك عن القوت مدّة غير معتادة، فقال [٩] فيه: أنّ القوّة المتصرّفة فى الغذاء إذا شغلت فى مرض عن هضم الموادّ المحمودة بإنضاج الموادّ الرّديّة أنحفظت الموادّ المحمودة قليلة التحلّل غنيّة عن البدل فربّما أنقطع عن صاحبه الغذاء مدّة لو أنقطع فى غير تلك الحال فى عشر تلك المدّة مثلاً هلك، و هو مع ذلك حىّ فكذلك من راضت قواه البدنيّة حتّى صارت مطيعة للنّفس القويّة منجذبة خلفها، أو أنزعجت إلى مهمّاتها، فإذا أشتدّ اشتغال نفسه عن تدبير البدن بالجانب الأعلىٰ وقفت قواه المتصرّفه فى الغذاء عن أفعالها فلم يقع من التّحلّل إلّا دون ما يقع فى المرض، و كيف و لا و المرض مسقط للقوّة و لا يخلو عن حركات محلّلة و الحارّ منه محلّل و لا شىء منها هيهنا.

و من ذلك إطاقة العارف تحريكاً أو حركة أو فعلاً يخرج عن وسع مثله فقال: قد يعرض

للإنسان عارض خوفٍ أو حزنٍ فتنحطّ قوّته إلى حدٍّ يعجز عن عشر ما كان يفعله سهولة، و قد يعرض له عارض غضب أو منافسة أو انتشاء معتدل أو فرح مطرب فيتضاعف منتهى قوّته، فلا عجب أن تعنّ للعارف هزّة كما تعنّ عند الفرح فاولت قواه سلاطة أو عشبته عزّة كما نعشي عند المنافسة فآشتعلت قواه حميّة و يكون [١٠] ذلك أعظم ممّا يكون عن غضب أو طرب لأنّه تصريح الحقّ و مبداء القوىٰ.

و من ذلك آستجابة دعاء العارف فقال فيه: أنّه قد تبلغ نفس قويّة فى الجبلة سيّما إذا كانت مرتاضةً إلى أن تصير كأنّها نفس العالم، فتتصدّى بتأثيرها إلى أجرام أخر فينفعل عنها انفعال بدنها، حتّى إذا استسقىٰ صاحبها النّاس سقوا أو استشفى لهم شفوا أو دعا لهم صرف عنهم الوبا و الموتان و السّيل و الطّوفان، أو دعا عليهم خسف بهم أو زلزلوا أو أهلكوا بوجه آخر أو خشع لهم سبع أو لم ينفر عنهم طآئر و تتعدّىٰ عن قواها الخاصّة بها إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفا من غيرها.

فجوّز من المعجزات بهذه الترّهات هذا. و لم يحم حول غيرها من المعجزات الّتى تواترت الأخبار بوجودها، كإحيآء الموتى و إبرآء الأكمه و الأبرص و قلب العصا ثعباناً و فلق القمر، و إعجاز جميع البلغآء عن الإتيان بسورةٍ ممّا هو من جنس كلامهم إلى أمثال ذلك. و إنّما ما فعل ذلك لأنّ هذه و أمثالها من الممتنع عنده و إلّا لتمحّل وجهاً و إن كانت فى غاية البعد كما قال فى كتاب الشّفاء: أنّه إن صحّ ما يقال من تحجّر حيوانات و نبات ببعض البقاع. [١١] فالسّبب فيه شدّة قوّة محجّرة تحدث فيها. سبحان اللّه كيف آرتكب هذا الأمر المستفيض الخبر بوقوعه، و لم يتأمّل أنّ المعادن تولّد المعدنيّات الّتى فيها آستعداد تولّدها فيها متدرّجة التّغيّر فى أزمنه طويلة مع آتصالها بها بغتة فى بقعة قوّة محجّرة تحجّرالحيوانات المنفصلة عنها فى الحال. و الكلام فى بيان فساد هذا الوجه و غيره من الوجه الّتى ذكرها فى المعجزات الأخر طويل ليس هذا موضع شرحه.

و ثبوت حدوث العالم يثبت انّ اللّه تعالى قادر على ايجاد ما يريده من غير مادّةٍ متقدّمة عليه إذا كان ممكناً كان معتاداً أو غير معتاد، و انّ الممكن المعتاد و غير معتاد بالنّسبة إلى قدرته على السّوآء. فيعلم أنّه كما قدر على خلق الإنسان الأوّل و الثعبان الأوّل و إيجاد

الحيوة فيهما يكون قادراً على إيجاد الحيوة فى جسم عازورا أو جسم العصا و قلبه ثعباناً. و كما قدر على خلق القمر يقدر على فلقه. و ظاهر أنّ صفات المخلوقين لا تكون فى الكمال كصفات خالقهم فلا عجب أن يقدر الخلق على معارضة كلام خالقهم بكلامهم. و ما قالوه من أنّ الفلك لا يتخرّق و الملك لا يتحرّك باطل و ادلّتهم [١٢] على ذلك فاسدة و لا يليق ذلك بهذا الموضع.

و إذا ثبت جواز أن يوحى اللّه تعالى إلى بشرٍ، و أن يخلق ما هو خارق للعادات ثم إدّعى بشر أنّ اللّه تعالى أوحىٰ إليه و تحدّى بأنّ اللّه تعالىٰ يخلق لتصديقه عقيب تحدّيه ما يعجز مثلهُ عن الإتيان بمثله فكان الأمر كما ادّعىٰ علم ضرورة صدقه، و إذا ثبت كونه صادقاً وجب تصديقه فيما يخبر به من الحشر و النّشر و الجنّه و النّار و الميزان و الصّراط و غير ذلك ممّا هو جايز الوجود بقدرة اللّه تعالىٰ، و إن لم تعلم بعقولنا المخلوقة النّاقصة كيفيّة وجودها بسبب إن لم يعهد مثلها. فكما انّا لوقدرنا انّا لو لم نكن رأينا وجود إنسان من نطفةٍ فأخبرنا بذلك استبعدناه جدّاً كذلك لمّا لم نَرَ عود اعضآء متفتّتة. و عظام بالية نخرة إنسانا كاملاً كما كان كذلك أوّلاً استبعده عقولنا لا بل اوهامنا خلقت متبعة للمحسوسات لا يمكنها تصديق وجود ما هو يخالف لها، و كذلك غير ذلك ممّا لم نعهد مثله من دعوات الأنبياء.

فصّح أنّه يصحّ بصحّة حدوث العالم كثير من أصول الدّين و يبطل معظم أقاويل المخالفين فتكون هذه المسئلة من أمّهات أصول الدّين. و أمّا إنّ معرفتها و تحقيقها من المهمّات للمسلمين فلأنّه [١٣] قد شاع فيما بينهم كتب **الفلاسفة** و أقاويلهم المتفرّقة، و هذا المسئلة قد ظهر أنّها أصلها و منشأها و مال إلى إعتقاد مقالاتهم و تحصيل ما ضمّنوا كتبهم من ضلالاتهم كثير من أهل الاسلام و صار يزداد هذا الإعتقاد و الميل على مرّ الأيّام، و هذا شيء يخشى منه فساد فى الدّين عام. فيجب قطعه من أصله كما يجب قطع العضو العفن لئلا يسرىٰ فساده إلى جميع البدن. و من طرق هذا القطع التّنبيه على انّ أصول عقايدهم كفرو ضلال و تبصير ادلّته و تقريرها، فإنّ اكثر المايلين إلى إعتقاد مقالاتهم يعتقدون أنّهم يثبتون النّبوّة و يقولون بالمعاد و بسعادة الخير و شقاوة الشّر فيه.

و قد رأيت يوماً رجلاً من المقدمين يشنّع على مشهور من المذكّرين و يقول عن حرٍّ شديد أنّه لعن **الشّيخ الرّئيس ابا علىّ** فقلت ما أحسن ما فعل و بيّنتُ له وجه ذلك فسكن غضبه و سكت كيف و الشّيخ الإمام حجة الإسلام **محمّد الغزّالى** رحمه الله و قال فى صدر كتابه المسمّى **تهافت الفلاسفة** بعد ذمّه و لومه طآئفةً من المسلمين استحقروا وظائف الشّريعة تقليداً **للفلاسفة**: إنّى ابتديت لتحرير هذا الكتاب ردّاً على **الفلاسفة** القدمآء مثبتا تهافت [١۴] عقيدتهم و تناقض كلمتهم فيما يتعلّق بالإلهيّات. و ساق الكلام إلى أن قال: هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه لتبيين هؤلآء **الملحدة** تقليداً اتّفاق كلّ مرموق من الأوايل و الاواخر على الايمان بالله و اليوم الآخر، و أن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللّذين بعث لاجلهما **الأنبيآء** المؤيّدون بالمعجزات، و أنّه لم يذهب إلى إنكارهما إلّا شرذمة يسيره من ذوي العقول المنكوسة و الآراء المعكوسة الذّين لا يؤيّد لهم و لا يعبإ بهم فيما بين النّظّار، و لا يعدّون إلّا فى زمرة الشّياطين و الأشرار و غمار الأغبيا الأغمار ليكف عن غلواه من يظنّ أن التّحمل بالكفر تقليداً يدلّ على حسن رأيه و يشعر بفطنته و ذكاه. إذ يتحقق أنّ هؤلآء الّذين يتشبّه بهم من زعمآء **الفلاسفة**: و رؤسائهم برآءٌ ممّا قذفوا به من جحد الشّرايع و أنّهم مؤمنون بالله و مصدّقون برسوله و أنهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلّوا فيها فظلّوا و أضلّوا.

أقول لست اعرف المرموقين الزّعماء و الرؤسآ من قدمآئهم إلّا **أفلاطون** و **سقراط** و **أرسطاطاليس** و أقرانهم و من محدّثيهم إلّا **ابا نصر الفارابى** و **ابن سينا** و كلّ من له ذكر من غير هؤلاء [١۵] فهو إمّا مفسّر لكلام **أرسطاطاليس** و إمّا مقرّر له و حكاية عقايدهم على وجهها فى الله تعالى و صفاته و فى النّشر و الحشر و فى النّبوات و المعجزات هى ما ذكرت. و **حجة الإسلام** حكىٰ إيضاً عقايدهم فى هذا الكتاب على وفق ما حكيت سوىٰ ما حكيت عنهم فى النّبوات و المعجزات، فإنّه لم يتعرّض لها و بيّن فساد ما حكىٰ من عقايدهم على سبيل الإعتراض و المعارضة.

فلستُ أدرى لم شهد لهم بالايمان بالله و اليوم الآخر و تصديق الرّسل و الإنقياد للشّرايع و أنّه كيف يكون كلامهم المذكور فى العلّة الأولىٰ و كيفيّة وجود العالم فى الأوّل

إيماناً بالله و إثباتا للصّانع، فقد ذكرنا أنّ القول بقدم العالم نفى للصّانع بالحقيقة، و نبيّن فيما بعد من وجوهٍ أخر أنّهم نافون لوجود الحقّ تعالىٰ، و أنّه كيف يكون قولهم بابديّة العالم إيماناً باليوم الآخر، و كيف يكون كلامهم فى النّبوات و المعجزات علىٰ ما نقلت عنهم تصديقاً للرّسل. فإذا اغترّ مثل **حجّة الاسلام** بظاهر كلامهم حتّى شهد لهم بالإيمان بالله و اليوم الآخر فما ظنّك بمن لم يتبحّر بتبحّره بل لم يدرك غبارة فى العلم لم يحط منه بشئ.

ثمّ أقول المايلون من **المسلمين** إلى كلام **الفلاسفة** صنفان: [١٦] صنف ينجع فيهم التّبصر و ينبّههم التنبيه، و صنف لا ينتبهون البتة و لا يتبصّرون. فالصّنف الأوّل هم الّذين سبب ميلهم إليه الشّروع فى تحصيل علّم ما، الحرص على إكتساب سعادة اخرويّة بتزكية النّفس عن الأخلاق الدّنيّة و العلم الدّاعى إلى ذلك الميل، إمّا فنّ من فنون علومهم كالحساب و الهندسة و الطّبّ و النّجوم و المساحة، و إمّا علم من علوم الدّين كعلم الكلام و مختلف الفقه.

فمن الشّارعين فى فنّ من فنون علومهم من إذا اعتقد أنّ علمه الّذى شرع فيه صحيح علم أنّه من جملة علوم **الفلاسفة** توهّم أنّ غيره من علومهم يكون أيضاً صحيحاً من غير بصيرةٍ أو رغبٍ فى تحصيل علوم تشتمل على أصول علمه لتكميل نفسه فى فنّه الّذى شرع فيه معتقداً صحّتها أو غير معتقد. فهؤلاء ينتبهون بما ذكرنا من أقاويلهم الفاسدة لكونها ضلالاً و كفراً.

و من الشّارعين فى مختلف الفقه من سمع أنّ من جملة علومهم علماً مقصوراً على تعليم الحدّ و القياس و تمييز الصّواب و الخطأ فيهما يسمّى «المنطق» فكان محتاجاً فى علمه إليهما مال طبعه إلى تعلّم ذلك العلم و ليس فيه شئ من ضلالاتهم لكن فيه أمثله من علميهم الآخرين و هما الالٰهيّات و الطّبيعيّات [١٧] و لا يقف على حقيقة معنى تلك الامثلة إذا لم يكن عرف شيئا من ذينك العلمين، فيجرّه هوس تحقيق تلك الأمثلة الا تعلّمهما. و كذلك إقتران المنطق فى أكثر تصانيفهم بذينك العلمين يجرّه أيضاً إلى النظر فيهما محبّة الإستكمال فى العلوم، فهؤلاء يجب أن يتبصّروا بأنّ الحدّ و القياس المذكورين فى المنطق غير مستعملين فى صناعتهم فلا ينفعهم تعلّمها بل يضرّهم بأن يشتغل طبعهم و تضيّع أيّامهم بما لا يعنيهم.

و من الشّارعين فى علم الكلام من إذا وجد فى علمه أقاويل **الفلاسفة** و حججهم الّتى لفّقوها عليها أوردها علماءنا لإبطالها و بيان فسادها احبّ أن يتحقّقها من كتبهم، سيّما و قد سمع أنّ ما ذكر فى كتب الكلام هو من أقاويل قدمائهم، و قد خالف أكثرها المتأخرون منهم و أبطلوها و المعتبر المعتمد منها ما هو مذكور فى تصانيف **ابن سينا** صدقت رغبته فى تحصيل ما فى كتبه منها ليكون بحثه عمّا هو معتمد عندهم و مناظرتهم فيه لا فيما هو باطل عندهم. و لعمرى أنّ ذلك إن لم يكن سبب فساد عقيدته نافع جدّاً فى نقض حججهم لأنّ لهم الفاظا مصطلحاً عليها منقولة من اليونانيّة إلى العربيّة لا [١٨] يعرف حقيقة معانيها إلّا من طالع كتبهم و تحقّق ما فيها. و من عرفها كان على أغاليطهم أوقف و على كشف بليّاتهم أقدر، إذا كان قد أحكم علم المنطق فوقف على ضروب الحجج و الحدود و الفرق بين صحيحها و سقيمها، و عرف أقسام المقدّمات اليقينيّة و الظّنّية و الكاذبة و المغالطيّة، و صار متصرّفاً فى تمييز بعض مقدّمات الحجج من بعض مرتاضاً فيه. فإذا وردت عليه حجّة عرف هل مقدّماتها صادقة و هل صورتها صحيحة يلزم عنها مع تسليم مقدّماتها المطلوب أم لا.

وكان سبب شروعى فى تحصيل علومهم أنّى لما حصّلت فى **المدرسة النّظاميّة بمرو** — حرسها الله — فى شوّال سنة ثلث و عشرين و خمسمائة و أقبلت على قرآءة خلاصات الفقه و المباحثة فيها كنتُ أسمع من بعض من كان يباحثنى الفاظاً و معانى لم اعهدهما فسألتهم عنهما، فوصفوا لى علم المنطق و قالوا أنّه أعون شئ على المناظرة، و أقوىٰ عدّة فى مغالبة الخصم، فحرصت على تحصيله و أحكامه و شدوت شيئا بمرو ثمّ آرتحلت فى شوّال السّنة الاخرى إلى نيسابور و اتممته هناك. و كنت قبل ذلك أحكمت علم الحساب ببلخ و مهرت فى آستخراج المسائل الجبريّة، و رأيت فى [١٩] كتب الحساب أشكالا هندسيّة، و سمعت من استادى فيه ذكر كتاب **اقليدس** فى أصول المقادير فحصّلت شطراً صالحاً منه و من غيره من كتب الهندسة و أصول علم النّجوم، فدعتنى هذه العلوم إلى النّظر فى الطّبيعيّات و الالهيّات لمصاقبة بعضها لبعض. و كان قلبى يضيق لمخالفة ما فيها لما كنت اعتقده من أصول الدّين و علمت أنّ إبطال ذلك إنّما يمكن بعلم الكلام فاشتغلت بتعلّمه، و كان أكثر غرضى

منه و أكثر همّى فيه الوقوف على فساد شبههم فى مخالفة الحقّ. فوجدت فيه من آرآء **الفلاسفة** ما خالفه **ابن سينا** و أبطله فزادت رغبتى فى تصفّح كتبه و تحقيق ما فيها ليكون معارضة أقاويلهم و مناقضة شبههم عن حقيقة و بصيرة، فانعم الله ــ جلّ جلاله ــ علىّ لما علم من صدق همّتى و خلوص نيّتى فيما قصدته بأن فتح ما انغلق على من تقدّمنى حتّى خطّأتُ **ابن سينا** فيما لا يخطر ببال احدٍ إمكان تخطيته فيه و هو علم المنطق فى كثير من المواضع منه. و عملت فيه رسالة هى سمّيتها **بالتّوطية للتّخطية** و عنيت بتخطيته فى مسائل أصول الدّين.

و هَا أنا الآن أذكر فى هذا الكتاب من ذلك ما يتعلّق [٢٠] بإثبات حدوث العالم و إبطال شبههم فيه، و بعد الفراغ من هذا الكتاب أقبل ــ إن شآء الله تعالى ــ على تحرير كتاب **التنبيه على تمويهات كتاب التنبيهات** و على كلامه فى كتبه الأخرى و إبطال جميع آرآئه المخالفة للحقّ.

فلا يجب ان يظنّ بكلّ من طالع كتب **الفلاسفة** و يفهم كلامهم و يتّبع أقاويلهم أنّه اعتقد صحّتها و عدل عن العقايد الّتى نشأ عليها، فإنّ هذا الظنّ سهو عظيم و خطأ فاحش يشعر بأنّ كلامهم فى الصّحة و الوضوح بحيث يعتقده كلّ من وقف عليه فان فيه نصرة **للفلاسفة** و تقوية لأقاويلهم الباطلة. بل الحقّ انّ من فهم كلامهم بسهولة و تأمّله عن بصيرة و كان وقّاد الطّبع قادراً على التّميز بين صحيح الكلام و فاسده، سريع الوقوف على الأغلاط و الأغاليط المستورة فيه، سيّما إذا كان متبحّراً فى علم المنطق متقوياً بعلم الكلام، مطبوعاً على التّصرّف فى المعقولات **كحجّة الإسلام محمّد الغزّالى** و **الشّيخ الإمام الأجل شرف الدّين محمّد المسعودى** و غيرهما من علمآء الكلام الذين طالعوا المنطق و الالهيّات سوى للغرض الّذى ذكرناه بمعزلٍ عن هذا الظّن الفاسد. لكن من لم يكن كما و صفته و هم الأكثرون فنظر فى كلامهم الغامض البعيد عن [٢١] الطّبع المتكلّف التّركيب و الوضع المعقد بألفاظ غير معتادة وقف فى توهّم تفهّمه و بقىَ فى تعلّمه من أفواه **الفلاسفة** مدّه مديدة يراجعهم و يخالطهم حتّى استأنس بأقوالهم و آستحكم اعتقاده لها و قام ذلك لهم مقام النّشوء عليه، سيّما و قد انقذ شطراً من عمره فى تفهّم كلامهم و ضبطه و صار ذلك لتعسّر نيله

عليه غاية امنيّته و قصارى همّته. فإذا فهمه و ظفر بمطلوبه و محبوبه تعلّق به و أمسكه و أعمى عن عيوبه كانّه المعشوق الّذى سعى فى أثره مدّة، و تعب فى طلبه برهة. فهؤلاء يجب أن يمنعوا و يزجروا عن الشّروع فى هذه العلوم، و يعنفوا و يعزّروا إن شرعوا فيها.

و أمّا من رغب فى علومهم للتوصّل إلى السّعادة الاخروية هم الّذين اعتقدوا تقليداً انّ تلك السّعادة تحصل بقهر القوى البدنيّة لتزكية النّفس عن الأخلاق الرّديّة و تحليتها بالعلوم العقليّة الّتى إعتقدوا انّها تفيض عليها بعد التّزكية من غير تعلّم و كسب، وسمعوا انّ الفلاسفة يقولون إنّ النّفس بعد مفارقة البدن تسعد بكونها زكيّة عن العلايق البدنيّة محلّاة بصور المعانى العقليّة [٢٢] فمالوا إلى إعتقادهم لموافقة بعض كلامهم معتقدهم. فهؤلاء تنبّهوا على فساد مقالاتهم و تبصّروا أنّ جميع ما يقولون من أحوال ما بعد الموت رمى فى عماية لا يستند إلى دليل صحيح و لا يعتمد على سماع من قائل صادق.

و بعض الظّاهرين اعتقدوا لبلاهتهم كلامهم بمجرّد ما سمعوا إنّهم حكمآء عقلاء و انّ كلامهم الحكمة و البحث عن الحقّ و الحقيقة و فى العقليّات و الالٓهيّات، فاغترّوا بهذه الأسامى من غير بحث عن المسمّيات بها و وقوف على معانيها. و لم يزل رؤسآء **الباطنيّة** و دعاتهم من ابنآء **المجوس** الّذين كانوا يظهرون الإسلام و يبطنون عداوته و يسعون فى إفساده و إبطاله بكل ما أمكنهم من الحيل يتفلسفون و يدرّجون كتب **الفلاسفة** و أقاويلهم فيما بين المسلمين لكنّها لم تظهر كظهورها فى أيّام **الديالمة** **بإبن سينا**، و كان أبوه من **الباطنية** على ما حكىٰ تلميذه **ابوعبيد الجوزجانى** فى تاريخه فحمله خبث طينته و سوء عقيدته الموروثة عن أبيه على ان أكبّ على تحصيل علوم الفلسفة أوّلاً، ثمّ آجتهد مع أنّ قد رزّقه الله تعالى فرط ذكآء و قوّة طبع فى ترتيبها و تمحّل ادلّتها، ثمّ صنّف فيها كتباً طوالاً [٢٣] و اوساطاً و قصاراً، و كتب ايضاً رسالات كثيرة أفصح فى جميعها بالمقالات المخالفة للإسلام من غير مبالات و تنبّه بقوّة وزارته و ضعف دين صاحبه و سمّى كتبه باسامٍ حسنة **كالشّفا** و **النّجاة** و **الهداية** و **الشّبهات** و **المعاد** و **الحكومة**، و درّسها على رؤوس الأشهاد و راسل أهل زمانه بآرآء ابتدعها فى فنون هذا العلم. و كان مع ذكاء القريحة مسترسلاً فى العبارة قادراً على التّمويه و التلبيس فيها و كان المنحازون إلى حملته لحرمته و نعمته، و

المتحملون بتلمذته ينوهون بذكره و يبالغون فى اعلاصيته و يقولون فيه و يكتبون عنه ما يكاد يخرج عن وسع البشر حتى فخم بذلك أمره و عظم قدره فى قلوب العوامّ و الخواصّ أيضاً.

و قد رسخ فى قلوب قوم من أهل زماننا أنّ الحقّ ما قاله كيف كان و أنّ الخطأ عليه بعيد عن الإمكان، و انّ من خالفه فى شئ ممّا قاله لم يعدّ فى زمرة العقلآء. فلهذا حرصت على تعقّب كلامه و تتبّع وجوه غلطه لينزل جماعة **الغلاة** عن الغلوّ فى حقّه. فكلّ من يكون سبب اغتراره بكلام **الفلاسفة** و خاصّة **ابن سينا** الألفاظ المموّهة و الاخبار الكاذبة ينتبه [٢٤] للرجوع إلى الحقّ بالايقاف على المعانى و الكشف عن الحقايق ان لم يطبع الله تعالىٰ على قلبه فيكون تنبيهه واجباً و مفيداً. و امّا الّذين يقلّ الرجاء فيهم و فى ارعوائهم عن الغىّ و قلوبهم للحقّ بالتنبيه و التبصير فشرذمة يعتقدون فى أنفسهم مزيّة فطنة و فرط ذكآء و يشتهون التميز عن النّظر أو التّحيز إلى زمرة العلمآء من غير أن يتحمّلوا تعب طلب العلوم و تحصيلها و يد أبوا فى تحقيق جملها و تفاصيلها، فيتحمّلون بترك وظائف الشّريعة و ارتكاب القبايح الشّنيعة و قول كلمات الكفر و إنكار النّشر و الحشر، يريدون بذلك التّشبه **بالفلاسفة** و يقولون إنّ الفلسفة فلّ السّفه لظنّ الجهّال من العوام انّهم وقفوا بكمال كياستهم على شئ خفى على جماهير الدّهماء و أطلعوا على سرٍّ مستور عن مشاهير العلماء.

و قوم من الظّلمة نسوا الله ـــ عزّ و جلّ ـــ فى ظلم عباده و تخريب بلاده و أخذ اموال المسلمين بالغصب و السّلب و النّهب، أو من الفسقة انهمكوا فى قضاء الشّهوات و الأوطار و انغمسوا فى غمرات السّيئات و الأوزار فأيسوا لفرط جهلهم مع سوّء فعلهم من روح الله و رحمته و وطّنوا أنفسهم على عذاب الله [٢٥] و نقمته، ثمّ سمعوا انّ قوماً من المشهورين بكمال العقل و المذكورين بوفور العلم و الفضل يقولون بأنّه لا ثواب و لا عقاب و لا كتاب و لا حساب، فوجدوا لهذا القول قبولا من قلوبهم لكونه على وفق هوائهم و محبوبهم استقاموا اليه و أقاموا عليه.

فالطّآئفة الأولىٰ لا يستمعون للتّبصير لأنّه يسقطهم من رتبة رفيعة بزعمهم يهوونها. و الثّانية لا يقبلون التّنبيه لأنّه يوقعهم فى ورطة من العذاب يخشونها، فإذن فى معرفة هذه

المسئلة التحفّظ عن الوقوع فى ضلالات **الفلاسفة** و حفظ المسلمين عنه و انقاذ الواقعين فى غمرات ضلالاتهم عن الهلاك فيها لأنّ هذه المسئلة منشأ ضلالاتهم و أصل جهالاتهم فيكون تحقيقها من المهمّات بل من الواجبات على من هو أهل ذلك من المسلمين.

فان قال قآئل: هذا القول مخالف لما كان **أئمّة السّلف** عليه فانّهم كانوا ينهون النّاس عن التّكلم فى أمثال هذه المسائل و استماعها، و يمنعون المتعلّمين عن تعلّم علم الكلام و لا يخوضون فيه، و يقرفون الشّارعين فيه بالبدعة و الضّلال، و يهجرونهم و يزجرونهم.

قلنا: **ائمّة السّلف** [٢٦] كانوا اطبّاء المسلمين و حماة الدّين، و الطّبيب يتقدّم بحفظ الصّحة عن حدوث المرض، فإن حدث عالج ليزول المرض و لهذا آنقسم علم الطّبّ قسمين: حفظ الصّحّة حاصلة و آستردادها زايلة. و كذلك والى البلدة يحفظها عن دخول المفسد و السّارق فإذا دخلاها طلبهما و طهّر البلد عن شهرهما باىّ طريق كان. فكان **ايمّة السّلف** يحفظون النّاس عن الوقوع فى الضّلالة بمنع سببها عنهم كما يمنع الوالد الصّبيّ عن أن يرى ما يضرّه من المأكول و عن أن يحوم حول المآء الغمر، لأنّ النّاس مختلفوا الطّبايع فليس لكلّ واحد قوّة أن يقف على حقيقة كلّ كلام و يعرف حقيقته من بطلانه فيكون سماعه الكلام الباطل الدّقيق سببا لاعتقاده له. و أمّا الآن و قد ظهر الفساد فيما بين المسلمين بسبب شيوع كلام **الفلاسفة** و كثرة كتبهم فيما بين المسلمين فلو كان اولٓئك الائمّة أحيآء لشرعوا فى تحقيق إيطال ضلالاتهم و حرّصوا عليه المتعلّمين، و جعلوه من فروض الكفاية.

و أمّا نسبة علم الكلام إلى البدعة و الضّلالة فإنّما كان لأن الشّارعين فيه فى عصرهم كانوا مبتدعين و أكثرهم كانوا **معتزلة** [٢٧] و لم يكن أحد يذبّ عن الحق و ينصره بطريق العقل فكان الائمّة يهجرونهم لذلك فهذا هى المقدّمة.

و امّا القسم الأوّل و هو فى الاحتجاج لاثبات حدوث العالم و مناقضة كلام **ابن سينا** فى رسالته المذكورة فى أوّل هذا الكتاب فثلاثة ابواب:

الباب الأوّل فى ذكر حجّة لفّقها **ابن سينا** فى رسالته المذكورة لإثبات حدوث العالم و حجج أخرى نقلها على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها و ذكر اعتراضاته على الحجّة الّتى لفّقها و الحجج الّتى نقلها.

الباب الثانى فى الجواب عن واحد واحد من اعتراضاته المذكورة فى الباب الأوّل.

الباب الثّالث فى إقامة حجة أخرى على إثبات حدوث العالم.

أمّا الباب الأوّل فتشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأوّل فى مقدّمة لهذا الباب لمّا كان الفساد فى زماننا من جهة كتب **ابن سينا** و شيعته و أقاويلهم الشّايعة فيما بين المسلمين لميل جماعة منهم إلى إعتقادها و لاشتغال بتحصيلها لأسباب نذكرها فيما بعد و كان مخالفاً أقاويل **ارسطاطاليس** أقاويل من تقدّمه و قد أبطل **ارسطاطاليس** و قرّر بطلانه **ابن سينا** جعلت الخصم فى هذه المسئلة و ما يتشعب منه **ابن سينا** و حاجته [٢٨] بطريقين: احدهما الاحتجاج لأثبات حدوث العالم، و الثّانى بإبطال الشّبه الّتى ذكرها لاثبات قدم العالم و هدم القواعد الّتى هى شبهته عليها فيثبت به الحدوث ايضاً فإنّه إذا بطل أن يكون قديماً تعيّن أن يكون حادثا. و **علمآء الإسلام** ــ رضوان الله عليهم ــ ذكروا فى هذه المسئلة ادلّة واضحة و حججاً قاطعة **كتب الكلام** بها مشحونة أشهرها ما يشتمل على إثبات أربعة أصول و هى وجود الاعراض و حدوثها و استحالة خلوّ الأجسام عن واحد منها و انّ ما لا يسبق الحادث يكون حادثا على ما قد ذكر مستوفىً فى **كتب الكلام**. و **الفلاسفة** لا ينازعون فى شئ من هذه الأصول فإنّهم يقولون اجسام العالم قسمان: اثيرية و هى الأفلاك و الكواكب، و عنصريّة و هى النّار و الهوآء و المآء و الأرض، و المركّبات عنها من الجمادات و الحيوانات و النّبات. و الاثيرية متحرّكة على الدّوام و الإتّصال و يستحيل ان يخلو شئ منها عن الحركة، و الحركة عندهم عرض و كلّ جزء منها حادث. و العنصرية دائمة التغيّر و الاستحالة و الكون و الفساد و هى أعراض و حوادث و لا يسبقها وجود جسم عنصرىّ. و يعترفون أيضاً بأنّ ما لا يسبق الحادث [٢٩] فى الوجود يكون حادثاً لكن يقولون كلّ جزء معيّن من حركة الفلك كدوره مثلا يكون حادثا، لكنّ الفلك قد يخلو عن كلّ جزء معيّن من الحركة و يسبق وجود الفلك وجوده فإنّ كلّ دورة قبلها دورة إلى غير نهاية هى اولى دورة. فالحركة المطلقة قديمة كما انّ الأفلاك الّتى لا يخلو عنها قديمة و إن كان كلّ جزء منها حادثا، و كذلك الكلام فى كلّ نوع من تغيّرات العناصر.

و العلمآء أجابوا عن هذا الكلام بأنّ كلّ جزء من الحركة إذا كان حادثا و ليس الكلّ الّا المجموع الأجزآء كان الكلّ حادثا. و أيّدوا هذا الكلام بأنّه يلزم ممّا ذكرتم وجود حوادث لا نهاية لها و هو محال، و بيّنوا ذلك. و يكفى فى المحاجّة معهم إثبات استحالة وجود حوادث لا نهاية لها من كون العالم قديماً. فإذا ثبت استحالته بطل قدم العالم فيتعيّن انّه حادث، لكن العلمآء أرادوا إثبات حدوث العالم على كلّ أحد لا على الفلاسفة فقط فاحتاجوا إلى إثبات الأصول الأربعة مع من ينكر شيئاً منها و لا حاجة فى زماننا إلى إثبات تلك الأصول لأنّه لا خصم فى زماننا فى هذا المسئلة إلّا الفلاسفة و الفساد فى [٣٠] العالم من جهتهم كاين، و هم لا ينكرون شيئا فكذلك صرفت العناية فى هذه المسئلة إلى محآجّتهم بما لا يمكنهم إنكاره و لا ينفعهم الرّوغان فى دفعه.

الفصل الثّانى فى ذكر الحجّة الّتى ذكرها ابن سينا فى رسالته المذكورة قبل على إثبات حدوث العالم و حجج أخرى على استحالة وجود حوادث لا أوّل لها قد نقلت كلامه بألفاظ اصطلح عليها علمآؤنا و حذفت منه ما لا حاجة إليه.

قال: إن كان الماضى من العالم لا أوّل له فالأمور الماضية المتطالية لا نهاية لها و جملة الأمور الماضية المتطاليه قد وجدت فيلزم من ذلك أنّه إن كان الماضى لا أوّل له فان ما لا نهاية له قد وجد. ثمّ جعل هذا اللّازم مقدّمة فى قياس آخر و قال: ان كان الماضى لا أوّل له فان ما لا نهاية له قد وجد لكن لا يوجد شئ لا نهاية له فيلزم أنّ الماضى له أوّل. ثمّ عمل هذا البرهان على نحو آخر و هو أنّ الماضى إن كان لا اوّل له فجملة الأمور الماضية لا نهاية لها، و كلّ ما لا نهاية له لا يوجد فإن كان الماضى الأوّل له فجملة الأمور الماضية لم توجد. ثم جعل هذا اللّازم مقدّمة فى قياس آخر و قال: إن كان الماضى لا أوّل له فجملة الامور الماضية لا توجد لكن [٣١] جملتها قد وجدت فيلزم انّ للماضى أوّلا. و قد بين أنّ صور هذه القياسات صحيحة و سلم مقدّماتها ان صدقت لزم انّ للماضى من العالم أولا.

بيان صحّة صور القياسات هو انّ القياس الأوّل مقدّمة الأولى و هى انّ الماضى إن كان لا أوّل له فالأمور الماضية لا نهاية لها و يسمّيها شرطية متّصلة لها جزآن: أوّلها قولنا: «ان كان الماضى لا أوّل له» و الثّانى قولنا: «فالأمور الماضية لا نهاية لها» و قد حكم على المحكوم

عليه من الجزء الثّانى و هو الامور الماضية فى المقدّمة الثّانية بأنّها قد وجدت، فسقط ما هو مشترك فيه فى المقدّمين و هو الأمور الماضية و يبقى اللّازم أنّه إن كان الماضى لا أوّل له فما لا نهاية له قد وجد. و القياس الثالث كالأوّل الا إنّه جعل فى المقدّمه الثّانيه منه الحكم من الجزء الثّانى و هو ما لا نهاية له محكوما عليه فسقط و يبقى اللّازم إن كان الماضى لا أوّل له فجملة الأمور الماضية لم توجد.

و امّا القياس الثّانى و الرّابع و كلاهما يسمىٰ قياسا استثنائيّاً و يكون المقدّمة الأولى من هذا القياس شرطية و يكون المقدّمة الثّانية منه إمّا استثنآء عن الجزء الأول من المقدّمة الأولى فيلزم عين الجزء الثّانى، و اما استثنآء [٣٢] نقيض الجزء الثّانى فيلزم نقيض الجزء الأوّل و فى هذين القياسين المستثنىٰ نقيض الجزء الثّانى ففى القياس الثّانى قيل لكن لا يوجد ما لا نهاية له و هو نقيض إنّ ما لا نهاية له قد وجد فيلزم انّ للماضى أوّلا و هو نقيض انّ الماضى لا أوّل له.

و فى القياس الرّابع قيل، لكن جملة الأمور الماضية قد وجدت، و هو نقيض ان جملة الأمور الماضيه لم توجد فلزم نقيض الجزء الأوّل و هو انّ الماضى له أوّل و نقيض انّ الماضى لا أوّل له و هذا كلّه ممّا ذكره **ابن سينا** فى فصول منطقيّة من **الرّسالة** المذكورة قدّمها على البرهان المذكور قد ذكره فى كتبه الأخرى و صحّته ظاهرة.

ثمّ ذكر من الدّليل على صحّة انّ ما لا نهاية له من الأمور الماضية قد وجدت بأنّ كلّ واحد منها قد وجد، و كلّ ما وجد كلّ واحد منه وجد كلّه، فكلّ الأمور الماضية وجدت، ثمّ ذكر ادلّة اخترعها **يحيى بن عدىّ** على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها فى صور قياسيّة تكلّفها فلم اطول بذلك و ذكرت ملخّص تلك الادلّة.

فمنها انّ عدد الأمور الماضية فيه أزيد و أنقص، فإن الّتى منها إلى زماننا أزيد منها إلى زمان الطّوفان. و أيضاً فيها ضعف و نصف فإنّ عدد دورات القمر أضعاف عدد دورات الشّمس، و عدد [٣٣] دورات الشّمس أضعاف عدد دورات زحل و ذلك فيما لا نهاية له مستحيل لأنّ غير المتناهى لا يعوزه ما ينضمّ إليه فيصير بذلك مثل الا زيد و كذلك حال النّصف مع ما هو ضعف له.

و منها تلك الأمور قد إنتهت إلينا، و كلّ ما انتهى فقد تناهى، فتلك الأمور قد تناهت فلا يكون بلا نهاية.

و منهاانّ تلك الأمور سلكت و كلّ ما قطع و سلك فقد تناهى.

و منها انّ كلّ واحد من الأمور الماضية يتوقّف وجوده على وجود ما لا نهاية له لو كانت بلا نهاية، و كلّ ما يتوقّف وجوده على وجود ما لا نهاية له لا يوجد، فيلزم أن لا يكون شئ من الأمور الماضية قد وجد لو كانت بلا نهاية. قال و أناظنّ ان جميع قياساتهم راجعة إلى شئ من هذه العبارات.

الفصل الثالث فى ذكر ما إعترض به على المقدّمة الأولى و هى إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية لا نهاية لها، قال: إنّ هذه مقدّمه مشهورة و ليست بضروريّة و لا صادقة و هى من المشهورات الّتى يقع التّصديق بها مطلقاً لخفاء الشّرط المفصّل لحالها فيعرف حالها

فنقول: المحكوم عليه فى قولنا: «الأمور الماضية بغير نهاية» على لفظ الجمع و اذا كان المحكوم عليه فى القضيّة كذلك فهم منه معنيان: أحدهما ان كلّ [٣۴] واحد من تلك الأمور بغير نهاية، كما يفهم من قولنا: «الآحاد غير منقسمة» أنّ كلّ واحد منها غير منقسم. و الثّانى أنّ جملة تلك الأمور بحال الاجتماع لها عدد بغير نهاية كما يفهم من قولنا: «الآحاد كثيرة» أنّ جملتها بحال الإجتماع كثيرة. و معلوم أنّ الأوّل هيهنا باطل فيبقى المفهوم الثّانى هو أيضاً يفهم على ثلاثة أوجه: إثنان منها بحسب إعتبار الوجود، و واحد بحسب اعتبار التوهّم، فأمّا بحسب اعتبار الوجود فانّه يفهم منه تارة انّ جمله تلك الأمور ليست شيئا له عدد متناهٍ، و تارة أنّ جملتها شئ له عدد غير متناهٍ. و امّا ما يفهم منه بحسب اعتبار التّوهّم أنّ المتوهّم من جملتها شئ أى واحد اخذت منه وجدت واحدا غيره قد حصل فى الوجود سوى ما اخذته و لا يقف عنه واحد لا يكون واحد غيره خارج عنه من غير أن يكون له عدد فى الوجود متناه أو غير متناه.

و الوجه الأوّل و هو انّ جملتها ليست شيئاً له عدد موجود ذو نهاية حقّ لانه نقيض الباطل الّذى لا شكّ فى بطلانه و هو أنّها شئ له عدد موجود ذو نهاية، فإنّ المحكوم عليه فى هذه القضيّة شئ غير موجود بل ممتنع الوجود، و ذلك لانّ جملة امور كلّ واحد منها

لا يثبت بل يعدم كما يوجد [٣٥] لا يكون بما هى جملة موجودة البتة سواء كانت الأجزاء الّتى تفرض لها بحيث إذا احضرت فى الوهم واحدا بعد واحد فثبت، او كانت بحيث لا نعنى انّ الأمور الماضية على التّوالى لو كان عددها عند الوهم عشرة أو خمسة لا يجوز أن يقال انّ جملتها موجودة أو عددها موجود، لأنّ كلّ ما يوصف بأنّه موجود إمّا أن يقال إنّه موجود فى كلّ زمان أو فى زمان ماض أو فى الحال أو فى زمان مستقبل. و لا يجوز أن يقال هذه العشرة أجزاؤها موجودة معاً فى كلّ زمان و لا فى زمان ماض و لا فى الحال و لا فى المستقبل. فمحال أن يقال عن أمثال هذه الأمور أنّ جملة منها موجودة و لها عدد موجود متناه أو غير متناه بل يصحّ أن ينفى عنها الأمر ان جميعا كما يصحّ عن جميع المعدومات فإنها إذا لم تكن موجودة كيف تكون ذات عدد متناه أو غير متناه.

فان قيل: كيف تقول الجملة ممّا مضى أنّها عشرة.

قلنا: أنّا نحكم على المعدومات عند عدمها بأنّها كذا لا على ذواتها بل على الموجود منها فى الوهم و إنّما ترتسم فى الوهم ما هو متناه لا غير. و قوم جوّزوا وصف المعدومات بأنّ لها عدداً لكن بعددٍ [٣٦] معدوم. فاتّضح أنّه لا يصحّ أن يفهم من قولنا: «إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية بغير نهاية» أنّ تلك الأمور جملة لها عدد موجود غير متناه، و بيّن انّ ذلك فى الوهم محال لأنّ الوهم لا يحصل فيه عدد لا نهاية له بالفعل بل إنّما يرتسم فيه ما يكون عدداً معيّناً مثل عشرة الآن و ما اشبهها. نعم الذّهن يحصل فيه معنى الجملة و معنى ما لا نهاية له من جهة أنّ ما لا نهاية له صفة و حكم لا من جهة أنّه يثبت فيه العدد الّذى يوصف بأنّه لا نهاية له. فاذن هذه الجملة من جهة انّها لا نهاية لها لا يجوز أن تحصل فى الوهم، فإذن إن كان الماضى لا أوّل له لم يلزم منه أن يكون له جملة و جميع ذو عدد بلا نهاية لا فى الأعيان و لا فى الوهم. و الأشيآء انّما تحصل لها جملة و جميع إذا وجدت معاً فى مكان أو زمان لا أن يكون معا فى وصف و حكم و إلّا كان للمعدومات المتوقّعة جملة.

فلنبحث عن الإعتبار الثّالث.

فنقول: انّه يصحّ أن يقال إنّ للأمور الماضية جملة معقولة فى الذّهن من حيث هى جمله من غير أن يحتاج فى ذلك إلى أن تعقل الآحاد البتّة، فإنّ الذّهن كلّما إنحصر فى الوهم واحد

منها موصوفا بأنّه كان موجوداً [٣٧] وجد آخر فى الوهم بمثل صفته فإذن الحقّ من الوجوه الّتى يفهم عليها هذه القضيّة إثنان: أحدهما أنّه إن كان الماضى لا أوّل له فليس للأمور الماضية عدد متناه موجود. و الثّانى انّه إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية بحيث إذا احضر الذّهن واحداً منها فى الوهم موصوفا انّه كأن امكن أن يجد غيره منها بمثل صفته من غير أن يجب أن يقف و بطل الوجه الثّالث و هو أنّه إن كان الماضى لا أوّل له كان الأمور الماضية فى الوجود أو فى الوهم لها عدد بغير نهاية.

الفصل الرّابع فى ذكر ما اعترض به على المقدّمة الثّانية و هى «أنّ ما لا نهاية له لا يوجد»

قال: انّها أيضاً مشهورة و ليست بيّنة بنفسها و لا صادقة على الإطلاق، بل انّما يظهر صدقها فى بعض ما لا نهاية له ببرهان يقوم عليه و هو ما يقع فيه الحركة أو ما يقع فيه الاطباق الوجودى كالمقادير أو الوهمى كالاعداد الّتى آحادها طبيعيّة. ثمّ إن [سلّمنا انّها صادقة على الاطلاق لكن لا ينعقد منها و من المقدّمة الاولىٰ على] كلا الوجهين الصّحيحين من معناها قياس. فإنّه إذا قيل: إن كان الماضى لا أول له فالأمور الماضية ليس لها عدد و نهاية، و كلّ ما ليس له عدد و نهاية لا يوجد، كانت المقدّمة الثّانيه كاذبة [٣٨] فإنّ كثيرا مما ليس له عدد و نهاية قد وجد و منه الواحد من كلّ شئ موجود فإنّه ليس له عدد ذو نهاية.

و إذا قيل على الوجه الثّانى إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية شئ أى واحد أخذت منه وجدت أخر غيره قد وجد و عدم و كلّ ما كان هكذا لا يوجد كانت المقدّمة الثّانية غير ما فيه الخلاف فلا يصلح لأن يجعل مقدّمة فى قياس يقام لإثبات عينه. و إذا أريد أن يدلّ على أنّ كلّ ما كان هكذا لا يوجد قيل لأنّ ما كان هكذا كان ما لا نهاية له و كلّ ما لا نهاية له يوجد فيكون المحكوم به و المحكوم و المقدّمة الأولى شيئاً واحداً لأنّه إذا كان معنى ما لا نهاية له انّه شئ أى واحد اخذت منه وجدت غيره قد كان و كان معنى قولنا كلّ شئ اى واحد اخذت منه وجدت آخر غيره قد كان هو أنّ ما لا نهاية له هو أنّ كلّ شئ أى واحد اخذت منه وجدت غيره قد كان فانه شئ أى واحد اخذت منه وجدت آخر غيره قد كان و كان معنى قولنا كلّ ما لا نهاية له لا يوجد انّ كلّ شئ أى واحد اخذت منه آخر غيره قد كان لا يوجد و هذا لا يلزم منه شئ.

الفصل الخامس فى ذكر ما قال على المقدّمة الّتى هى انّ الامور الماضية قد وجدت.

قال: قد ظهر انّه لا يصحّ أن يقال إن جملة الأمور [٣٩] الماضية هى جملة قد وجدت فإنها بما هى جملة لم توجد بل يصحّ أن يقال انّ جملتها وجدت بمعنى أنّ كلّ واحد منها قد وجد و إذا كان معنى الجملة فى قولنا انّ جملة الأمور الماضية قد وجدت كلّ واحد منها وجب أن يكون معناها فى قولنا إن كان الماضى لا أوّل له فجملة الأمور الماضية بلا نهاية كذلك فيكون معنى هذا القول هو أنّ الماضى إن كان لا أوّل له كان كلّ واحد من الأمور الماضية بلا نهاية و هو كاذب، و إن لم يكن معنى الجملة فى هذه المقدّمة الشّرطيّة كلّ واحد بل الجملة بما هى جملة لم يلتئم منها و من قولنا جملة الأمور الماضية قد وجدت قياس لأنّه يكون قد قلنا إن كان الماضى لا أوّل له فجملة الأمور الماضية بما هى جملة بلا نهاية و كلّ واحد من هذه الأمور قد وجد فلا يلزم من هذا انّ الماضى إن كان لا أوّل له فما لا نهاية له قد وجد لإنّ المحكوم عليه فى المقدّمة الثّانية غير الجزء الثّانى من المقدّمة الأولى فلا يلزم من هذا الاقتران شئ.

الفصل السّادس فيما قال على المقدّمة الّتى هى إنّ كلّ ما وجد كلّ واحد منه فقد وجد كلّه.

قال: انّ هذا الاصل باطل يتشعّب منه كلّ غلط و ذلك انّ النّاس يقولون كلّ كذا و قد يعنون به جملته و الكلّ الجامع لآحاده و قد يعنون به كلّ واحد من آحاده و قد يعنون به [٤٠] طبيعته الكليّة فيغلط الغالط و يحسب انّه إذا صحّ كلّ كذا بمعنى كلّ واحد صحّ بمعنى الجملة. و قد بيّن أنّ كلّ واحد من الأمور الماضية يصدق عليه انّه وجد و عدم و لا يصدق ان لها كلّا قد وجد. و يزيد هذا وضوحاً من نظير الأمر الّذى نحن فيه و يقول انّه يصحّ أن يقال كلّ واحد من الأمور الماضية قد وجد كذلك يصحّ أن يقال إنّ كلّ واحد من المستقبلة يمكن أن يوجد، فلو كان يجب بأن يكون كلّ واحد من الأمور الماضية وجد انّه يصح أن يقال انّ لها كلّا قد وجد لوجب بأنّه إذا صحّ أن يقال كلّ واحد من الأمور المستقبلة يمكن أن يوجد أن يصحّ أن يقال انّ كلّها يمكن ان يوجد، و ظاهر أنّه لا يصحّ فثبت انّه ليس يجب بأنّه إذا صحّ أن يقال إنّ كلّ واحد من الأمور الماضية وجد وجب أن يصح انّ كلّها وجد و كلّها

هو الّذى يظنّ به أنّ له عدداً غير متناه فإذن ليس يلزم أن يكون غير المتناهى قد وجد بل وجد كلّ واحد من جملة لا يمكن عند العقل أن يوجد واحد منها لا واحد غيره قد وجد قبله.

الفصل السّابع فى ذكر اعتراضاته على الحجج المذكورة على استحالة وجود أمور لا نهاية لها.

قال: على أنّ غير المتناهى لا يكون فيه ازيد و ضعف اذ هذا يصدق فيما يكون له طرف يصلح أن يزيد فيه هى و الأمور الماضية مع [٤١] انه ليس لها أوّل فقد يكون لها آخر بالفرض كزمان الطّوفان فينضمّ إليها من هذا الطّرف أمور أخرى فتزيد.

ثمّ قولكم: «بعض الأمور غير المتناهية أزيد من بعض» عنيتم به اموراً موجودةً أم معدومة، فإن عنيتم أموراً موجودة كان قولكم هذا كذبا، لأن الأمور الماضية ليست موجودة، و ان عنيتم أموراً معدومة لم يصحّ الحكم عليها بصفة موجودة. و الأزيد إن كان صفةً موجودة لم يجز إن يحكم به على الأمور المعدومة، و إن كان صفة معدومة فالمعدومات ممّا لا نهاية له يجوز أن يكون بعضها أزيد من بعض و بعضها ضعفاً لبعض، فإن عدد الآحاد غير المتناهية أقلّ من عدد العشرات غير المتناهية و أضعاف له. فكذلك حال عدد العشرات مع عدد المآت و غيرهما و كذلك الأمور المستقبلة و هى معدومة يجوز أن يكون بعضها أزيد من بعض. فكذلك عدد دورات القمر يجوز أن يكون أزيد من عدد دورات الشّمس و أضعافاً له.

و اعترض على أنّ الامور الماضية انتهت إلينا فيكون قد تناهت بأنّها تناهت من الطّرف الّذى يلينا فلم يجب أن تكون متناهية من الطّرف الأوّل. و أمّا انّ الامور الماضية سلكت و قطعت. فقال عليه: إن القطع يقال بالاستعارة على إفنا كلّ شئ [٤٢] و بالتّوسّع على إحداث تفريق بين أجزاء شئ و على معنى ثالث معقول عن المعنى الثّانى و هو المعنى المفيد فى هذا الموضع دون الآخرين و هو إفنا شئ عن اشيآء بينهما اتّصال فيلزمه حدوث حدّ فيها. فالقول البيّن بنفسه من غير حجة هو أنّ القطع بهذا المعنى إذا ابتدى فليس يمكن أن يفنى هذا القطع ما لا نهاية له. أمّا إذا لم يفرض عن ابتداء فليس. بيّناً بنفسه انّه يجوز آن يحدث فى

سبيله حدّاً أم لا فذاك موكول إلى حجّة ثمّ الوجود يوصف بانّه قطع. وقدبان أنّ الأمور الماضية ليست لها جملة موجودة فيصحّ أن يوصف بانّها قطعت و سلكت.

و اعترض على أنّ الأمور الماضية قد توقّف وجود كلّ واحد منها على وجود ما قبله بأنّ توقف شئ على شئ بالحقيقة هو أن يكون كلاهما معدومين، و يكون شرط وجود أحدهما ان يوجد الآخر أو لا، فيقع كون المتوقّف عليه قبل كون المتوقّف.

فإن قيل: لكلّ موجود بعد شئ آخر انّه يتوقف عليه فإنّه يكون باشتراك الاسم فالقول البيّن بنفسه هو أنّه إذا كان شئ غير موجود من شرط وجوده انّه يوجد قبله اشيآء بلا نهاية ليس شئ منها بموجود فإنّه لا يوجد امّا انّه إذا لم يكن كذلك فليس بيّنا بنفسه انّ المتوقّف لا يوجد إذا كان المتوقّف [٤٣] عليه بلا نهاية.

الباب الثّانى فى الجواب عن كلّ واحد واحد من تلك الاعتراضات و فى استدراكات متوجّهة على اعتراضاته خمسة فصولٍ:

الفصل الأوّل فى الجواب عمّا اعترض به على المقدّمة الأولى و تصفّح كلامه فى ذلك الإعتراض.

قال: ان قولنا: «كان الماضى لا أوّل له فجملة الأمور الماضية لا نهايد لها» مقدّمة مشهورة ليست بيّنه بنفسها و لا صادقة.

أقول: لا بل هى صادقة يلزم التّصديق بها من غير حجّة، فانّ العالم إذا كان لم يدلّ على ما هو عليه الآن لزم أن يكون قد وجدت دورات للأفلاك لا نهاية لها و أكوان و فسادات للعناصر و للمركّبات منها لا نهاية لها و نفوس انسانيّة لا نهاية لها و هذه أمور فيكون قد وجدت أمور لا نهاية لها.

قال قولنا: «الأمور الماضية لا نهاية لها» تفهم على وجهين: أحدهما أنّ كلّ واحد منها بغير نهاية و الثّانى أنّ جملتها بحال الإجتماع لها عدد بغير نهاية.

اقول: ليس كلا الوجهين مفهوم هذا اللّفظ بل له مفهوم آخر، أمّا الأوّل فظاهر أنّه ليس مراداً من هذا القول. و أمّا الثّانى فلانّه زاد فى معنى اللّفظ ما لا يقتضيه اللّفظ فان قولنا: «جملة الأمور الماضية بحال الإجتماع لها عدد بغير نهاية» يزيد على قولنا: «جملة الأمور

الماضية [۴۴] بغير نهاية» يلفظ بحال الإجتماع و يلفظ لها عدد و لا يقتضيها اللّفظ.

قال: و المفهوم الثّانى يفهم على ثلاثة أوجه: الأوّل و الثّالث منها صحيحان، و الثّانى باطل.

اقول: امّا الوجه الأوّل و هو قولنا: «جملة الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد متناه» لا يصلح أن يكون معنى قولنا: «فإنّ الأشخاص الماضية لا نهاية لها»، و قولنا: «جملة الأمور الماضية لها عدد بغير نهاية» حتّى يكون صحيحاً أو باطلاً، لأن قولنا: «الأمور الماضية بغير نهاية أو لا نهاية» لها قضيّه يسمّيها **المنطقيّون** «معدولة»، و يقولون فيها الحكم بثبوت معنى منفى لشئ موجود. و قولنا: «الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد و نهاية» قضيّة يسمّونها «سالبة» و هى ما فيه الحكم بنفى شئ عن شئ موجود أو معدوم فيكون بين القولين فرق، فإنّ فى أحدهما إثباتا و فى الثّانى نفياً، و بأنّ المحكوم عليه يجب أن يكون فى أحدهما موجوداً و فى الثّانى يجوزان يكون معدوماً، فلا يكون أحدهما مفهوم الآخر و إن كان يلزم من كون الشّئ ذا عدد بغير نهاية أو شيئاً لا نهاية له أن لا يكون له عدد متناه لكن يكون هذه الدّلالة دلالة الالتزام و قد قالوا انّها غير معتبرة.

ثمّ ان سلّم انّ هذا الوجه معنى للقول المذكور معتبر لكنّه يذكر على وجهين: [۴۵] احدهما أنّه شئ ليس له عدد أصلا فلا يكون شيئا له عدد متناه لأنّه إذا لم يكن له عدد لم يكن ذا عدد متناه، كما انّ الحجر لمّا لم يكن حيواناً صحّ أن يقال: الحجر ليس حيواناً ناطقاً. و الثّانى انّها شئ له عدد لكن ليس عدده متناهياً فلا يكون شيئا له عدد متناه كما انّ الفرس مع انّه حيوان ليس ناطقا صحّ أن يقال: الفرس ليس حيوانا ناطقا. **فإبن سينا** لمّا ذكر انّ قولنا: «الأمور الماضية بغير نهاية» يحتمل أن يراد به أنّ كلّ واحد منها بغير نهاية مع بعده من أن يكون مراداً منه هيهنا كان يلزمه أن يذكر هذين الوجهين. و قد ذكر انّ هذا الوجه و هو قولنا: «الأمور الماضية ليست شيئا له عدد مفهوم» قولنا: «الامور الماضية له عدد بغير نهاية» فيكون قد اثبت لها عدداً منفياً عنه النّهاية فيكون هذا الوجه من المفهوم هو أنّها شئ ليس عدده متناهياً.

قال: انّ هذا الوجه حقّ لأنه نقيض الباطل الّذى هو انّ تلك الأمور شئ له عدد موجود

متناه.

اقول: قولنا «الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد متناه» نقيض قولنا: «الأمور الماضية شئ له متناه» لا لقولنا: «الأمور الماضية شئ له عدد موجود متناهٍ» لان المحكوم به فى كلا الوجهين ليس على وجه واحد بل فى أحدهما لفظ [۴۶] الموجود و ليس ذلك فى الآخر و ذلك ليس من شرط التّناقض.

قال قولنا: «الأمور الماضية شئ له عدد متناه» باطل لا شكّ فيه.

اقول: لا بل انّه حقّ إلّا أن يكون جزءا من قولنا: «إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية شئ له عدد متناه» فيكون حينئذ باطلاً و لم يقل كذلك بل قال: «انّه باطل مطلقاً» فاذن قولنا: «الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد متناه» إذا اريد بها أنّها شئ له عدد ليس بمتناه حقّ، و امّا الوجه الثّانى و هو أنّ جملة الأمور الماضية بحال الاجتماع لها عدد موجود غير متناهٍ فليس مفهوم قولنا: «الأمور الماضية بغير نهاية» لان فيه زيادات زادها ابن سينا ليبطل بها القضيّة و حمل لذلك الأمور الماضية على دورات الفلك ليثبت انّها ليست لها جملة موجودة مع أنّ فى الأمور الماضية ما له جملة موجودة معاً و هو النّفوس البشريّة و غرضه من زيادة الزّيادات المذكورة و من حمل الأمور الماضية على الدّورات انّ بيّن ان جملتها إذا لم تكن موجودة معاً لم يصحّ الحكم عليها بعدد موجود.

ثمّ قلت مع انّ الدّورات ليس لها جملة موجودة معاً لم لا يصحّ الحكم بأنّ لها عدداً كما قد قال: «الجملة منها انّها عشرة مع انّها ليست موجودة معاً» و عذره عن ذلك بأنّا نحكم بذلك على [۴۷] الموجود منها فى الوهم غير محتاج إليه لأنّ العدد غير موجود إلّا فى الأذهان فيصحّ الحكم به على المعدوم كما يصحّ على الموجود فإنّ الوجود فى الأعيان هو الذّوات الّتى تصلح لأن تعدّ و أن تفرض لها عند إعتبار آحادها من تلك الجملة العدد يدلّ عليه أنّ الشئ ذا الاحاد قد يحكم عليه باعتبار بأنّه واحد و باعتبار بأنّه عدد كما يقال هذا عسكر واحد، و ذلك اذا اعتبر جملته من حيث هو جملة، و هذا العسكر ألف رجل و ذلك إذا اعتبر آحاده. فلولا انّ الوحدة و العدد معنيان اعتباريّان لم يكن يصحّ الحكم بهما على شئ واحد مع انّهما معنيان متقابلان كما لا يصحّ أن يقال لشئ واحد انّه أبيض و أسود لكونهما معنيين وجوديّن

متقابلين.

و قال: ابن سينا فى كتاب الشّفاء «العدد موجود فى الأعيان بدليل انّ له خواصّ فانّه يقال عدد تامّ و عدد زايد و عدد ناقص إلى غير ذلك».

أقول: قوله «العدد موجود فى الأعيان» خطأ و دليله الّذى ذكره فاسد، فانّ المعانى الذّهنيّة قد توصف بأوصاف و خواص ذهنيّة فانّ الكلّيات قد توصف بأوصاف و يحكم عليها بأحكام فيقال: «الجوهر هو الموجود لا فى موضوع» و «العرض هو الموجود فى موضوع» و لا وجود للجوهر الكلّى و العرض الكلّى إلا فى الأذهان.

و قد قال فى الإشارات [۴٨] بعد جعله الأجناس عالية و متوسّطة و سافلة و هى اوصاف انّ لكلّ واحد منها فى مرتبته خواصّ و لم يجب من ذلك كون الأجناس موجودة فى الأعيان، على أنّ الخواصّ الّتى ذكرها إنّما يحكم بها على أعداد كلّية فيقال: «السّتّة عدد تامّ» و يراد بها السّتّة الكلّية لا الجزئيّة المعيّنة، و كذلك الزّايد و النّاقص و غيرهما فعلم أنّه ليس للعدد وجود فى الأعيان فيصحّ الحكم به على المعدومات فيصحّ أن يقال: « الأمور الماضية لها عدد سوآء كانت موجودة معاً او غير موجودة» و بيّن أنّ سعيه فى حمل الأمور الماضية على دورات الفلك و فى اشتراط كون جملتها بحال الإجتماع و كون العدد موجوداً و الإطناب فى إثبات أنّ الأمور الماضية مع هذه الشّروط لا تكون موجودة معاً ضايع.

و امّا ما قال فى الأشياء إنّما يكون لها جملة و جميع إذا وجدت معاً فى مكان أو زمان لا أن تكون معا فى وصف فإنكار للمتعارف المعهود، فإنّ النّاس يقولون جميع الانبياء و جميع المسلمين و جميع امّة محمّد و ان لم يكونوا موجودين معا فى مكان أو زمان و أمثلة ذلك أكثر من ان يحصى. و مع هذا فالحقّ هو أنّ غير المتناهى لا يكون له جملة و جميع لأنّه إذا صار جملة تناهى لأنّه إذا كان بحيث أنّه إذا اخذت اىّ شئ منه وجدت شيئا آخر غير ما اخذت كيف يكون [۴٩] له جملة.

و أيضاً لا يكون له عدد لان العدد انّما يكون لما يصير به آحاده معدودة امّا الشّئ كلّما عددت آحاداً منه بقيت آحاد أخرى لم تعدّها لا يكون لها عدد لكن يكون له آحاد لا تنتهى إلى حدّ هو نهاية لتلك الآحاد فلا يكون بعدها واحد آخر منها و هذا هو الّذى غلط فى

إثبات العدد لها لكون تلك الآحاد معدودة على معنى أنّه يمكن أن يعدّ بعضها.

قال: «و لو كان للامور الّتى معا فى وصف جملة لكان للمعدومات المتوقّعة جمله».

أقول: إنّما لا يكون للمعدومات المتوقّعة جملة إذا كانت غير متناهية لكونها غير متناهية لا لأنّها معاً فى وصف فحسب. و أمّا المفهوم الثّالث و هو انّ المتوهّم من تلك الأمور شئ أى واحد اخذت منه وجدت آخر غيره قد حصل فى الوجود و لا تقف عند واحد لا يكون واحد غيره خارجاً عنه من غير أن يفرض له عدد متناه أو غير متناه.

أقول: هذا معنى لغير المتناهى صحيح لكن لا يصلح لأن يكون مفهوماً من قولنا: «جملة الأمور الماضية بحال الإجتماع لها عدد بغير نهاية» فإنّ بينهما فرقا فإنّه شرط فى أحدهما أن يكون بحال الإجتماع و لم يشترط فى الآخر و جعل للامور فى أحدهما عدداً و نفاه عنها فى الآخر.

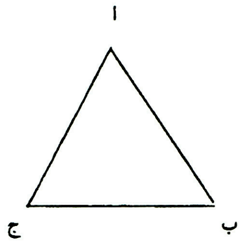
فظهر أنّ فيما اعترض ابن سينا على المقدّمة الأولى [٥٠] وجوها من الفساد و انّه لم يبطل ما سعى فيه و اجتهد كان قولنا: «إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية بغير نهاية صادقاً» فإنّه وضع لهذا القول مفهومات ثلاثة و سلّم صحّة اثنين منها و كونه على ذينك المفهومين حقّاً، و ادّعى أنّه على مفهوم ثالث زاد فيه شروطاً لا يقتضيه لفظ هذا القول ليس بحقّ، فاذا سلّم أنّه حقّ على مفهومين فبأن لا يكون حقّاً على معنىً ثالث ليس يصلح أن يكون مفهوماً من هذا القول، كيف يكون هذا القول كاذباً على الإطلاق على أنّ هذا القول من غير الزّوايد الّتى لا يقتضيها اللّفظ مطلقاً حقّ، و هو أنّ الماضى إن كان لا أوّل له كان الامور الماضية بغير نهاية بمعنى أنّ آحادها لا تنتهى إلى واحد هو نهاية لتلك الآحاد ليس قبلها واحد آخر منها. و هذا ممّا لا يمكن إنكار صدقه فإنّه هو المفهوم الثّالث الّذى سلّم إبن سينا حقيقته و هو المعنى الّذى يقتضيه لفظ هذا القول و امّا المفهوم الأوّل و الثانى فتقديرهما روغان فى دفع الإلزام.

الفصل الثّانى فى الجواب على ما اعترض به على قولنا: «انّ ما لا نهاية له لا يوجد» قال انّ هذه المقدّمة ليست بيّنه بنفسها و لا صادقة على الإطلاق.

أقول: بل هى صادقة فى كلّ ما لا نهاية له سوآء كانت موجودةً معاً أو موجودة على

التّعاقب[٥١]، و سواء وقع فيه الحركة أو لم يقع و سوآء أمكن فيه الإطباق الوجوديّ أو الوهميّ أو لم يمكن، و يظهر صدقها ان تأمّل معنى ما لا نهاية له أدنى تأمّل من غير دليل و هو انّه شيء ايّ جزء اخذت منه وجدت شيئاً منه غير ما أخذت و لا ينتهى فى ذلك إلى حدّ يقف عنده و لو قدر انك تفعل ذلك ابد الآباد فإذا كان مثل هذا الشيء لا يحضره العقل و لا يضبطه الوهم فان العقل كلّما اخذ منه جزءاً فجزءاً وجد شيئاً منه و لو قدر انه يفعل كذلك ابد الآباد و كذلك الوهم كيف يمكن ان يحضره الوجود فان كلّ ما وجد فقد انحصر فى الوجود و حصل له جملة و مثل هذا الشيء لا يكون له جملة.

و هذا المعنى الّذى ذكرته لما لا نهاية له يشمل ما له آحاد كدورات الأفلاك و الإكوان و الفسادات و النّفوس البشرّيّة و الوالدين و الأولاد فانّ آحاد الشيء اجزآء له و يشمل ما ليس له آحاد و لا اجزآء بالفعل بل بالقوّه كالخطوط و السّطوح و الأجسام و الحركة الدّوريّة المتّصلة. فحال الخطوط و السّطوح و الأجسام فى هذا المعنى كحال دورات الأفلاك و النّفوس البشريّة و غيرهما ممّا لا نهاية له، و كذلك الأمور الأخرويّة المستقبلة فانّها إنّما لا تدخل فى الوجود لكونها غير متناهية. و الخطوط [٥٢] و الأجسام غير المتناهية الّتى إعترفت **الفلاسفة** باستحالة وجودها انّما إستحال وجودها لكونها غير متناهية لا للحجج الّتى ذكروها فانّ كلّها داحضة وقف على فساد ثلاثة منها **ابو البركات البغدادى** و بيّن فسادها فى كتاب **المعتبر** فمنها ما إعتمد عليه **ابن سينا** و ذكره فى كتاب **الإشارات**، و ملخّصه بعد تبديل بعض عباراته بما هو أسهل تفهّما هو انّه لو امتدّ بعد فى خلاء او ملاء من الأجسام غير متناهيين جازان يفرض فيه خطّان خارجان من مبداءٍ واحدٍ إلى غير نهاية لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل الخطّين الخارجين من نقطة ا إلى غير نهاية أحدهما إلى الجملة الّتى فيها نقطة ب و الآخر الّتى فيها نقطة ج و جازان تفرض خطوط و اصلة بينهما تتزايد بمقدار واحد لا نهاية لعددها كالخطوط الواصلة بين الخطّين المفروضين فيكون قد حصلت زيادات متساوية لا نهاية لعددها و كل زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد فى خطّ واحد فيلزم ان يوجد خطّ يشتمل على جميع الزيادات الممكنة الوجود و هى غير متناهية و ذلك الخطّ متناه فى كلا الطّرفين فيكون الزيادات غير المتناهية موجودة فى



خطّ متناه و ذلك محال [٥٣].

و انّما لزم هذا المحال من فرض وجود بعد ممتد فى خلاء او ملاء غير متناه لانّ الفروض الاخر ليست محالة على تقدير وجود البعد غير المتناهى فيكون وجود ذلك البعد محالاً لأن [ما] يلزم منه محالا يكون محالا.

و الإعتراض على هذا هو انّ الزّيادات غير المتناهية انّما يمكن وجودها فى خطوط غير متناهية و لا يمكن وجودها فى خطّ واحد زيادات توجد او تعين تكون متناهية و هى الّتى فى خطّ واحد لا الزّيادات غير المتناهية فلا يلزم من الفروض المذكورة وجود خطّ مشتمل على الزّيادات غير المتناهية فلا يلزم المحال المذكور فلا يكون وجود البعد الممتدّ إلى غير النّهاية محالاً من هذا الوجه.

و منها ما اورده ابن سينا فى كتبه الأخرى و هو انّه لو امتدّ بعد غير متناهٍ فى جهةٍ أمكن فرض خطٍ غير متناه فى تلك الجهة خارج من نقطة هى مبدأه مبداء الخطّ الخارج من نقطة ا إلى جهة ب إلى غير نهاية و أمكن قطع جزء من مبدائه مثل خطّ ا ج و أمكن فرض خطّ آخر يخرج من نقطة بازاء نقطة ج و هى نقطة د إلى غير نهاية فى جهة ه فيكون اقصر من الخطّ الخارج فى جهة ب مثل خطّ ا د و أمكن إطباق خطّ الخارج من نقطة د على الخارج من نقطة ا فوضع [٥٤] نقطة د على نقطة ا و إطباق أحد الخطّين على الآخر فامّا ان ينطبقا إلى غير نهاية فيكونان متساويين و ذلك محال لانّ أحد الخطّين مثل جزء من الخطّ الآخر و محال ان يكون الجزء مساوياً للكلّ، و امّا ان يقصر أحد الخطّين عن الآخر بمثل خطّ ا ج فيكون متناهياً و الآخر يزيد عليه بمثل خطّ ا ج المتناهى فيكون ايضاً متناهياً و قد فرضنا غير متناهيين و ذلك محال.

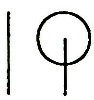
ا ________ ب

د ________ ه

و الإعتراض عليه هو انّه انّما يمكن وضع نقطة د على نقطة ا لو أمكن تحريك خطّ د ه بالوهم و جرّه حتى ينطبق النقطتان فينطبق الخطّان و جرّ خطّ غير متناه محال لا يمكن أن يتحرّك أوّله ما لم يتحرّك آخره و لا آخر للخطّ غير المتناهى حتّى يتحرّك أو لا يتحرّك

فلا يتحرّك أوّله فلا يمكن وضع نقطة د على نقطة ا فلا يمكن إطباق خطّ د ه على خطّ ا ب فلا يلزم المحال.

و منها أنّه لو وجد بعد غير متناه لم توجد حركة دوريّة لكرة و قد وجدت فلا يكون البعد غير المتناهى موجوداً و ذلك لأنّه لو فرضت كرة تتحرّك على نفسها فى بعد غير متناه أمكن وجود خط خارج من مركز الكره إلى غير نهاية و أمكن وجود خطّ آخر يبتدىء من نقطة خارج الكرة و تمرّ على موازاة الخط الآخر إلى غير نهاية على هذه الصورة:



فإذا ادارت الكرة على نفسها دار الخط الخارج من مركزها [٥٥] معها فيلق الخطّ الآخر أوّلاً ثم يقاطعه و لقاءه إياه محال لأنّ ذلك يكون ما بعد نقطة منها و لا يكون فى الخطّ غير المتناهى أبعد نقطة لأنّه لا يكون فيه نقطة إلّا و يكون فيه نقطة أخرى أبعد منها فلا يمكن إلتقآء الخطّين فلا يمكن قطع أحدهما الآخر فلا يمكن الكرة تتميم دورتها فلا يمكن أن يكون فى الوجود بعد غير متناه.

و الإعتراض على هذه الحجّة من وجوه:

أحدها ان وجود خطّ غير متناه فى بعد غير متناه ممكن لكن حركته غير ممكنة لما ذكرنا انّه لا يمكن ان يتحرك كلّه إذ لا كلّ له و لو تحرّك صار المتحرّك منه متناهياً و كان له كلّ فلا يكون غير متناه.

فلو وجد خطّ خارج من مركز الكرة إلى غير النّهاية فدارت الكرة لم يدرالخطّ معه و لا تقف الكرة لوقوفه لأن حركتها لا يليق وجودها بحركة هذا الخطّ و انّما يتعلّق بأسبابها فإذا تمّت أسبابها تحرّكت إلّا إذا عرض عايق يمكنه عوق حركتها و كيف أن يكون الخطّ مانعاً للفلك عن الدّور و قد تمّت أسباب حركته لكن الفلك يدور و ينفصل الجزء الواقع من الخطّ داخل الفلك عن الجزء الخارج عنه فيدور مع الفلك و يبقى الجزء الخارج واقفاً إذ لا يمكنه أن يتحرّك.

و الثّانى انّه و ان سلّم انّ هذا الخطّ يتحرّك بحركة الكرة لكن بان يمتنع التقائهما [٥٦] بابعد نقطة فيهما لم يمتنع حركة الكرة و كيف يمكن الخطّ المتّصل بالفلك ان يمنعه عن الحركة بامتناع لقاءه و قطعه خطّاً موازياً له بل الفلك يدور و ينكسر الخطّ المتّصل به و ينقطع من حيث

يمكن به ان يلق الخطّ الآخر و يقطعه و ذلك غير محال.

و الثالث ان هذه التّقديرات انّما يحتاج إليها إذا كان الخطّان الموصوفان موجودين لكن ليسا موجودين مع ان البعد غير المتناهى موجود، و إذا لم يوجدا لم يمتنع حركة الكرة بق ان وجودهما ممكن لكن لم يوجد هذاالممكن و إمكان وجودهما لا يمتنع بل إنّما يمنع وجود هما حتّى ان وجدا إمتنع حركة الكرة و لما لم يوجدا لم يمتنع.

فهذه هى الحجج الثلآث المذكورة فى الكتب و قد ظهر بطلانها و قد وجدت لإبن سينا حجّة رابعة أعجب من الكلّ فى اثناء مسائل زعموا انّه سئل عنها فذكر جواباتها. و ظنّى ان تلك مسائل موضوعة لا مسؤول عنها و انّه انّما وضعها ليجيب عن كلّ واحدة بما هو يعتمد عليه عنده و هذا الحجّة من جملتها و وجدت هذه النّسخه بخطّ فاضل مشهور منهم و كان قد كتب فى آخرها إنّى نسختها من نسخة نسخت من خطّ مصنّفها و حكاية السّؤآل و الجواب على اللّفظ الّذى وجدته هى هذا:

مسئلة، خبّرنا لم لم يمكن وجود جرم [٥٧] غير متناه.

جوابها، لإمتناع إجتماع طرفى النّقيض فى شئ واحد و اقتضاء كون جرم غير متناه فى طوله و هو خطّ فإذن طوله لا زيادة عليه لكن فيه أطوال بالقوّة غير متناهية و كلّ واحد منها يتوهّم قدره مضافاً إلى قدر الثّانى أزيد من قدره وحده و قدره وحده لا زيادة عليه فإذن ليس له الّا طول فقط و لا عرض له و لا عمق. و قد قيل انّه جسم و ذلك محال أراد انّ الجسم ما له طول و عرض و عمق فلو فرض وجود جسم غير متناه فى طوله لزم أن يكون خطّاً لا عرض له و لا عمق، و محال أن يجتمع فى شئ ان له عرضاً و عمقاً و انّه ليس له عرض و عمق. و دليل لزوم دلك ان طول الجرم غير المتناهى لا يمكن الزّيادة عليه فلو كان له عرض و عمق كان فيه أطوال بالقوّة غير متناهية و كلّ واحد منها غير متناه و إذا أضيف كلّ واحد منها إلى طول الجرم او طول آخر صار قدره أزيد ممّا كان، و غير المتناهى لا يمكن ان يصير أزيد. و إنّما يلزم هذا المحال من كون هذا الطّول مع عرض و عمق فلا يكون له عرض و عمق. و قد قيل ان له عرضاً و عمقاً و هو محال فلا يمكن وجود جسم غير متناه.

و أنا أقول: كون طول الجسم خطّا فاسد فان طول الجسم ليس إلّا زيادة فى جسميّته و

إعتبار طوله من [٥٨] غير إعتبار عرض و عمق معه حتّى يكون طولاً لا عرض له فيكون خطّاً اعتبار ذهنى لا وجود له خارج الذّهن و كذلك وجود أطوال فى الجسم بالقوّه فاسد و استقصاء القول فى ذلك لا يليق بهذا الموضع.

و بعد المسامحة فى صحّة ذلك أقول: إمتناع وجود جسم غير متناه واجب الوجود بذاته او باتحاد موجده بسبب توهّم خطوط فيه يتوهّم مضافة إلى طوله اعجب من إمتناع حركة الفلك بسبب توهّم وجود الخطّين الموصوفين نعم، لو وجد جرم غير متناه فى طوله امتنع إضافة جرم آخر إليه فى طوله او إضافة خطّ آخر إلى طوله بسبب أنّه لا طرف له يضاف إليه و يوصل به شئ فلا يمكن الزّيادة عليه لهذا لا بسبب انّ غير المتناهى لا يمكن الزّيادة عليه، فإنّه إن كان مقدار غير متناه من جهة متناه من جهة أخرى أمكن الزّيادة عليه من الجهة الّتى هو فيها متناه. امّا إمتناع وجود هذا الجسم بسبب وجود أطوال غير طوله موجودة بالفعل او بالقوة غير مضافة إلى طوله بل توهّم الإضافة إليه غير معقول فانّه ان وجد هذا الجرم فامتنع إضافة شئ إليه لزم المحال و هذا الكلام فى الظّهور بحيث [٥٩] يعدّ فيه الإطناب فى البيان حقا لكن للالزام و المعارضة.

أقول: يلزم على قول ابن سينا ان لا يكون فى الوجود سوىٰ جسم واحد و إن كان صغيراً و متناهياً لأنّه يكون فى طوله و عرضه و عمقه أطوال بالقوّة غير متناهية و أمكن إتّصال بعضها ببعض فيحدث طول غير متناه، فلو وجد جسم آخر كان فيه أطوال اخر بالقوّة و كلّ واحد منها لو توهّم قدره مضافا إلى الطّول غير المتناهى صار قدره أزيد و ذلك محال فوجود جسم آخر محال و على هذا يمكن إلزام ابن سينا القول بحدوث العالم بأن يقال: لو كان العالم قديماً لزم أن لا يكون فى الوجود من النّاس الّا سلسلة واحدة من الأولاد و الوالدين و قد وجدناس من غير تلك السّلسلة فلا يكون العالم قديماً.

بيانه: العالم إذا كان قديماً لزم وجود سلسلة من النّاس لا نهاية لها و يكون لهم نفوس موجودة لها عدد موجود لا نهاية لها لكن فى الوجود من النّفوس سلاسل آخر عدد كلّ واحدٍ لا نهاية لها و إذا توهّم كلّ واحد من هذه الأعداد مضافاً إلى الثّانى صار أزيد ممّا كان و الزّيادة عليه ممتنعة فيكون وجود ناس خارجين عن سلسلة واحدة ممتنعاً فيكون قدم

العالم ممتنعاً.

فهده هى الحجج [٦٠] الّتى زعمت الفلاسفة إنّها براهين قاطعة و قد ظهر انّها مبنيّة على توهّمات فاسدة و تخيّلات باطلة و فى كلّ واحدٍ منها أغلوطة خفية مكمنها فى كلّها موضع واحد و هو أنّهم فرضوا أوّلا خطّاً غير متناه ثمّ جعلوه متناهياً و ألزموا من كونه متناهياً أنّه متناه. بيان ذلك انّه فى الحجّة الأولى إنّما يكون خطّ واحد مشتمل على زيادات غير متناهية إذا كان آخر الخطوط و واصلاً بين نهايتى الخطين الطّرفين و إلّا فكلّ خطّ قبل ذلك يكون مشتملاً على زيادات متناهية، ففرض ابن سينا الخطّين الأوّلين غير متناهيين و الخطوط الواصلة بينهما غير متناهية ثمّ جعلها متناهية. و فى الثّانية جرّ الخطّ الأقصر و أطبقه على الأكبر و إنّما يمكن جرّه إذا كان متناهياً تتحرّك نهاية و تنجّر. و فى الثّالثة إنّما يتحرّك الخطّ الخارج من مركز الكرة بحركة الكرة إذا كان متناهياً. و فى الرّابعة إنّما يمكن إضافة خطّ إلى خطّ له طرف و نهاية فإذن إنّما ألزموا كون الخطّ متناهياً من كونه متناهيا.

فالعاقل المنصف يجب أن يعتبر من حال هذه الحجج الّتى أقاموا على حق جلى حال حججهم القائمة على مطالب لهم باطلة غامضة من الإلٓهيّات و قد بين ببيان بطلان هذه الحجج ان إمتناع [٦١] وجود ملاء أو خلاء غير متناهٍ ليس بوجود أجزاؤه معا مترتبة يمكن الإطباق فيه أو يقع فيه حركة كما زعموا بل لانّ وجود غير المتناهى على الإطلاق محال سواء كانت اجزآؤه موجودة معاً مترتبة كالفلك و المقادير أو غير مترتبة كنفوس الإنسان أو موجودة على التّعاقب كدورات الفلك و صحّ انّ قولنا كل ما لا نهاية له لا يوجد صادق بين من غير حاجة لمن تأمّل أدنىٰ تأمّل معنى ما لا نهاية له إلى دليل لكن قد وقع امر فى ظهور صدقه و هو ان البارى تعالى ركّب فينا قوّةٍ تسمّى الوهم لا تقبل المعقول المحض البتة إنّما يحكم فيه على وفق ما احسسناه به كما إنّما لمّا نحسّ بموجود غير مشار إلى جهته حكم وهمنا بان كلّ موجود مشار إلى جهته سواء كان محسوساً أو غير محسوس. و كما انّا لمّا لم نحسّ بجسمٍ ليس ورآءه جسم محسوس أو مكان خال عن جسم محسوس حكم وهمنا بان الأجسام امّا أن لا تتناهى او تنتهى إلى فضاء ممدود لا يتناهى. و كذلك لما لم نحسّ بيوم ليس قبله يوم و بعده يوم و لا بدورةٍ ليس قبلها و بعدها دورة و لا بحادث من الكاينات

ليس قبله حادث و بعده حادث و لم يتناه إدراكنا إلى أوّل و آخر [۶۲] للايّام و الدّورات و الحوادث و إلى نهاية الإجسام حكمت أوهامنا بانّه لا أول و لا آخر للايام و الدّورات و الحوادث و بانّ الأجسام امّا ان لا تتناهى او تنتهى إلى فضآء ممدود لا يتناهى.

و كلّ هذه احكام كاذبة لانّها أحكام فى غير المحسوس على وفق ما هو محسوس و يقضى العقل بكذب حكم الوهم إذا كان بدليل يصدّق الوهم مقدماته و يسلّم كون الدليل صحيح الصّورة منتجاً للمطلوب لكن إذا بلغ إلى المطلوب إمتنع عن قبوله و التّصديق به لأنّ قبوله يكون على خلاف ما هو مجبول عليه لانّ جبلة الوهم على أن لا يقبل ما ليس على وفق المحسوس، و ذلك كما ان الوهم يوافق العقل فى الحكم بان كلّ مشار إلى جهته يحتاج إلى موجد له فيكون موجد كل مشار إلى جهة غير مشار إلى جهته و إلّا لاحتاج إلى موجد فلا يكون موجد كلّ مشار إلى جهته مشاراً إلى جهته إذا قيل انّ اللّه تعالى موجد كلّ مشار إلى جهته فهو موجود غير مشار إلى جهته لم يصدق بذلك لانّه على خلاف ما هو محسوس فيكون قبوله على خلاف ما هو مجبول عليه فكذلك ما نحن فيه من الأحكام المخالفة للمحسوس.

فالفلاسفة تتّبعوا فى كثير من المطالب الّتى هى على خلاف المحسوس أحكام [۶۳] الوهم فيها و قبلوها سيّما ما يلزم من القول بقدم العالم فقالوا بوجود غير المتناهى من الزّمان و حركة الأفلاك و النّفوس و الإكوان و الفسادات لأنّها لوازم قدم العالم و ابوا عن قبولها فيما لا يلزم عن ذلك فلم يجوّزوا وجود أجسام غير متناهية و خلاء غير متناه و علل غير متناهية و قاسوا الأمور الماضية على الأمور المستقبلة و قالوا: كما يستحيل ان يوجد امر منها بعد امر إلى غير نهاية كذلك ليس بمحالٍ أن يكون قد وجد امر قبل امرٍ إلى غير نهاية فلم يكن امر وجد إلّا و قد وجد قبله امر آخر كما لا يوجد فى المستقبل أمر إلّا و يعدم و يتلوه وجود أمر آخر مثله. و فرّقوا بين ما جوّزوا وجوده من غير المتناهى و بين ما لم يجوّزوه منه على مقتضى مرادهم و تشبيهم فقالوا ما لا يكون آحاده مترتبة فى الوجود و ان اجتمعت فى الوجود كالنفوس او كانت مترتبة فى الوجود لكن لم تجتمع فيه كدورات الأفلاك جاز وجوده و ما كان اجزآوه مترتبة فى الوجود و مجتمعة فيه كالأجسام و الفلك

استحال وجوده.

و انا اقول: المحال وجود جملة اجزآء ما لا يتناهى و انحصارها و تناهيها بها لا ترتبها و اجتماعها فى الوجود فانه الاثر [٦۴] لترتّبها و اجتماعها فى الوجود الامن جهة قبولها للاطباق بسببها و قد ذكرنا بطلان ذلك و لو أمكن وجود دورةٍ قبلها و قبل تلك الدّورة دورة إلى غير نهاية لوجب أن يكون وجود علّة قبلها علّة و قبل تلك العلّة علّة إلى غير نهاية و وجود جسم و وراءها جسم و ورآء ذلك الجسم جسم إلى غير نهاية ممكنين لانّ اجتماعها فى الوجود و ترتّبها فيه لا اثر لهما فى امتناع الوجود لما ذكرنا إنّما المؤثر فى الامتناع دخول آحاد لا تتناهى فى الوجود و أمّا الأمور المستقبلة فلما كان لا يدخل جملة اجزائها فى الوجود جاز وجودها إلى غير نهاية.

فالفلاسفة لم ينظروا فى دخول جملة الاجزآء فى الوجود الّذى هو المؤثر فى الامتناع و نظروا إلى إجتماع الأجزآء و ترتّبها فى الوجود اللّذين لا اثر لهما فى الإمتناع فثبت انّ قولنا: «ما لا نهاية له يستحيل ان يوجد» صادق على الإطلاق و لا يرد على هذا ما يقال انّ صفات الله تعالى لا تتناهى و ان وجوده غير متناه و ذلك لأن غير المتناهى هو الّذى اىّ جزء اخذت منه وجدت أجزاء آخر غيره. و لا يصح ان يقال ذلك فى صفات الله تعالى و وجوده و أمّا معلوماته و مقدوراته فقسمان موجودات و معدومات و الموجودات منها متناهية و المعدومات يقال انّها غير متناهية لا على المعنى الّذى ذكرته [٦۵] لغير المتناهى بل على معنى انّ كلّ ما يصلح ان يعلم من المعدومات يكون معلوماً له و كلّ ما يمكن وجوده منها يكون مقدوراً له و لا ينتهى الوهم إلى شئ يصلح لان يكون معلوماً لله تعالى و لا إلى شئ ممكن الوجود لا يكون مقدوراً له. و امّا وجوده تعالى فليس امراً وجوديّاً فانّه ليس امر ورآء ذاته تعالى بل وجود كلّ موجود امر ذهنىّ على ما ابيّنه من بعد و كلامنا فيما لا يتناهى من الامور الوجوديّة. و امّا قوله: «هذه المقدّمة و إن كانت صادقة فانّه لا يلتئم منها و من المقدّمة الأولى قياس» و اجيب عنه الجواب بعد عن اعتراضه على المقدّمتين الاخرين.

الفصل الثالث فى الجواب مما اعترض به على المقدمتين الباقيتين.

قال: على قولنا جملة الأمور الماضية قد وجدت و انها بما هى جملة لم يوجد و إنّما يوجد كلّ واحد منها.

اقول: لا نزاع فى انّها إذا حملت على دورات الفلك لم توجد مجتمعة لكن إذا وجد كلّ واحد منها وجد كلّها لان ما وجد كلّ واحد من آحاده وجد كلّه، و انكاره صدق هذا القول مكابرة على العقل و جحد لبديهته، فانّه إذا وصف كلّ واحد من شئ بأنّه وجد سوآء عدم بعد ذلك او لم يعدم حصل عند العقل كلّ لآحاده موصوف به وحد فان الكلّ عبارة عن آحاد [۶۶] الشئ إذا اعتبرها الذّهن معاً سوآء كانت مجتمعة فى الوجود أو غير مجتمعة أو موجودة معاً أو غير موجودة ككلّ النّاس و كلّ المسلمين.

قال: النّاس يقولون كلّ كذا و كذا و يعنون ان الكلّ بما هو كلّ كذا و يعنون أيضاً بان كلّ واحد كذا و بان يصدق أحدهما فى موضع لا يلزم ان يصدق الآخر:

أقول: نعم قد يكون للكلّ بما هو كلّ حكم خاصّ فلا يجب ان يصدق ذلك الحكم على كلّ واحدٍ و قد يكون لكلّ واحدٍ حكم خاصّ بكلّ واحدٍ و لا يصدق ذلك الحكم على الكلّ بما هو كلّ. أمّا إذا لم يكن المحكوم به على كلّ واحد خاصّاً به وجب ان يحكم به على الكلّ مطلقاً لا من حيث انّه كلّ لانّ ذلك الحكم على كل واحد يكون باللّفظ المفرد و على الكلّ بلفظ الجمع كما يقال كلّ واحد أبيض و الكلّ بيض و كلّ واحد موجود و الكلّ موجودون و الحكم على كلّ واحد من الأمور الماضية بانّه وجد ليس خاصّاً بكلّ واحدٍ منها فلا يمنع صحّة ذلك ان يقال كل تلك الأمور وجدت.

قال: كلّ واحد من الأمور الماضية يصحّ ان يقال أنّه وجد و عدم و لا يصحّ ان يقال انّ لها كلاًّ وجد و عدم.

أقول: لا بل يصحّ ذلك إلاّ انّه لا يصحّ ان يقال ان كلّها وجدت معاً و نحن لم نقل ذلك بل قلنا انّ كلّها وجد مطلقاً و أمّا ما قاله فيما تمثّل به [۶۷] من الأمور المستقبلة و هو انّها غير متناهية و يمكن ان يوجد كلّ واحد منها فغير صحيح و إن كان قد يسبق الوهم إلى الحكم بصحّته إذا دقّق النّظر فيه تبيّن انّه كاذب و ذلك انه لو أمكن ان يوجد كلّ واحد منها لامكن ان يوجد كلّها لكن لا يمكن وجود كلّها فلا يمكن وجود كلّ واحد منها و لا شكّ فى انّه

لا يمكن وجود كلّها فانه لو امكن وجود كلّها لكانت متناهية لكنّها غير متناهية فلا يمكن وجود كلّها.

و منشأ غلطه أو تغليطه هذا فهو انّه لمّا حسب ان كلّ واحد من الأمور المستقبلة يمكن ان يوجد و علم مع ذلك انّها غير متناهية قاس بين الأمور الماضية على ذلك و قال كلّ واحد منها قد وجد و لا يلزم من ذلك انّ كلّها وجد. و قد تبيّن ان ظنّه خطأ و ان قولنا لما وجد كلّ واحد من الأمور الماضية فقد وجد كلّه صحيح.

الفصل الرّابع فى الجواب من باقى اعتراضاته على مقدّمات البرهان المذكور على حدوث العالم.

قال: لو سلّم ان المقدمة الّتى هى انّ ما لا يتناهى لا يوجد صادق لا يلتئم مع ذلك منها و من المقدّمة الّتى هى ان كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية لا نهاية لها قياس.

أقول: قد ثبت ان جميع مقدّمات البرهان المذكور صادق [٦٨] و لا كلام له فى انه إذا صدقت مقدّماته لزم منه حدوث العالم.

قال: للمقدمة الأولى ثلث مفهومات إثنان منها صحيحان أحدهما إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية ليست شيئاً له عدد متناه و إذا قرن بقولنا: «و كلّ ما ليس له عدد متناه لا يوجد» كانت المقدّمة الثّانيه كاذبة لأنّه قد وجد كثير ممّا ليس له عدد متناه.

أقول: قد بيّنت ان قولنا الأمور الماضية ليست شيئاً له عدد متناهٍ ليس مفهوم قولنا: «الأمور الماضية بلا نهاية» و إن كان ذلك مفهوماً منه فله مفهومان آخران الصحيح منهما هيهنا هو انّه شئ له عدد ليس بمتناه و على هذا إذا قيل: «إن كان الماضى لا أوّل له فالأمور الماضية شئ له عدد ليس بمتناه» و «كلّ ما له عدد ليس بمتناه لا يوجد» صحّ القياس و صدقت المقدّمتان. فقد بيّنا ان كل ما لآحاده عدد بلا نهاية لا يوجد.

قال: و المفهوم الصّحيح الآخر هو انّ الماضى إن كان لا أوّل له فالأمور الماضية شئ اى جزء اخذت منه وجدت منه أجزاء ولا ينتهى فى ذلك إلى حدٍّ يجب ان يقف عنده و كلّ ما كان هكذا فانه لا يوجد.

قال: و إذا اريد اثبات ان ما كان هكذا لا يوجد.

قيل: لان ما كان هكذا كان ما لا نهاية له و كلّ ما لا نهاية له لا يوجد صارت الحدود الثلآثة فى القياس [٦٩] شيئاً واحداً:

أقول: لا حاجة فى إثبات إن كل ما هو شئ أىّ جزء أخذت وجدت منه أجزاء آخر فانّه لا يوجد إلى أن يقال لأنّها ما لا نهاية له فقد بيّنت إن إمتناع وجود مثل هذا بيّن من غير دليل لمن تأمّل معناه.

قال: إذا لم نرد بقولنا: «جملة الأمور الماضية قد وجدت ان جملتها بما هى جملة وجدت بل أريد انّ واحد منها قد وجد وجب أن يكون معنى قولنا: «جملة الأمور الماضية بلا نهاية» هو ان كلّ واحد منها بلا نهاية فيكون كاذباً و الا لم يلتئم القياس لكون معنى جملة الأمور فى مقدّمتيه مختلفاً.

أقول: ليس معنى جملة الأمور فى قولنا: «جملة الأمور الماضية وجدت» و فى قولنا «جملة الأمور الماضية بلانهاية» جملتها بما هى جملة اى بحال الإجتماع و لا كلّ واحد منها بل معناها فى كلا القولين جملة الأمور على الإطلاق بلا تقييد بحال الاجتماع و القضيّة المطلقة غير المقيّدة فبان لم يصح قولنا: «جملة الأمور الماضية بحال الإجتماع لم توجد» لا يجب ان لا يصح ان يقال: «انّ جملتها على الإطلاق لم توجد» فانّا بيّنا انّه إذا كان كلّ واحدٍ منها وجد كانت جملتها قد وجدت و إن لم بوجد معاً فإذن ليس معنى قولنا: «جملة الأمور الماضية وجدت» أنّها بحال الإجتماع وجدت و لا إن كلّ واحد منها [٧٠] وجد و كذلك المراد من قولنا: «جملة الأمور الماضية بلا نهاية» بل المراد منها فى كلا القولين جملتها على الإطلاق فالقياس المركب منهما صحيح.

ثمّ أقول: هذه الاجوبة على تسليم ان المراد بالأمور الماضية دورات الأفلاك و لو قلنا المراد بها النّفوس البشريّة بطل جميع ما تكلّفه فى بيان انّ جملتها بحال الإجتماع لم توجد و إن قال أنّها غير مترتّبة فى الوجود فلا يمكن فيها الإطباق المذكور فى البعد الممتدّ فى الملاء و الخلاء غير المتناهيين و لا فرض الخطّين الخارجين من نقطة إلى غير نهاية، و لا يقعِ فيها الحركة الدّوريّة حتّى يمتنع لذلك وجودها بلا نهاية.

قلنا: قد بيّنّا أنّ كلّ هذه الحجج باطلة و انّ إمتناع وجود ما لا يتناهى فى الموضع الّذى

تتمشّى فيه هذه المعانى ليس لهذه الحجج بل لانّ وجود غير المتناهى فى نفسه ممتنع على أنّ النّفوس البشريّة إذا كانت موجودة معاً بغير نهاية كانت نفوس آباءه الّذين لا أوّل لهم مترتّبة فى الوجود فيقبل عددها الإطباق الوجوديّ فيمتنع وجود كلّ سلسلة منها فيمتنع وجود النّفوس البشريّة بلانهاية و إن كان الماضى لا أوّل له وجد نفوس بشريّة بلانهاية لكنّها لا توجد فللعالم أوّل.

قال قائل: ليست النّفوس البشريّة [٧١] متعدّدة على رأى **أفلاطون** فلا يلزم هذه الحجّة. قلت: أنا نحاجّ فى هذا الكتاب **ابن سينا** و **ارسطاطاليس** و متابعيها و هم قد أبطلوا هذا الرأى و التزموا وجود نفوس بشريّة بغير نهاية.

الفصل الخامس فى الكلام على الادلّة المذكورة على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها و فى إعتراضات **ابن سينا** عليها.

امّا الأوّل منها و هو امتناع أن يكون بعض ما لا نهاية له أزيد من بعض.

فاقول: فيه إذا فرض شيئان غير متناهيين ليس أحدهما بعض الآخر و لا من جنس الآخر كالاجسام مع الدّورات لم يكن فى وجودهما التّساوى و التّفاوت فانّهما إنّما يظهران بان يتوهم انطباق احاد احدهما على آحاد الآخر فان فصل آحاد احدهما عن الانطباق لم يكونا متساويين و إن لم يفصل كانا متساويين، و هذا التوهّم لا يمكن فى مثل هذين العددين لانّه إذا لم يفصل آحاد احدهما بالانطباق عن آحاد الاخر كانا متناهيين و إن فصل كان إحدهما متناهياً لا محالة و هو الّذى فنيت آحاده. و امّا الآخر فيجوز أن يكون غير متناه بأن يكون آحاده الّتى تفضل غير متناهية فلا يمكن وجود التّساوى و التّفاوت فى المذكورين [٧٢] إذا كانا غير متناهيين. و امّا الّذى الزم فيه التّفاوت فيكون أحدهما أزيد ضرورىّ لأنّ الدّورات الّتى إلى زمان الطّوفان بعض الدّورات الّتى إلى زماننا فيكون عدد الأولى بعض الثّانية و بعض الشّئ يكون انقص لا محالة من كلّه. و كذلك عدد الأيّام وحدها مع عدد مجموع الأيّام و اللّيالى. و امّا دورات فلك القمر و دورات زحل فأحدهما من جنس الاخرى لأنّهما من حركتين أحدهما أسرع من الأخرى فيكون الدّورات الحاصلة بالاسرع اكثر لا محالة من الحاصلة بالابطآء و إن كانتا غير متناهيتين فلم يحصل من هذه

الحجّة شئ.

و ابن سينا لم يحقق فى الجواب هذا التّحقيق و لم يشتمل هذا الجواب أيضاً على التفصّى عن عهدة كون دورات القمر اضعافاً لدورات زحل، وجوابه الثّانى فاسد فان تخصيصه عدد الدّورات بكونه معدوماً لغو. و قد ثبت انّه ليس شئ من الأعداد موجوداً فى الأعيان و قياسه عدد الدورات بالاعداد المطلقة كالآحاد و العشرات فاسد، فان معنى غير المتناهى إذا قيل على الأعداد المطلقة غيره حين ما يقال على عدد الدّورات. فانّه إذا قيل على الأعداد المطلقة اريد انّها لا تنتهى إلى عدد لا يوجد عدد آخر اكبر منه لا ان يكون ذلك العدد دخل فى [٧٣] الوجود و كل ما اخذته يكون متناهياً على قياس ما قلنا فى الأمور المستقبلة. و امّا معناه إذا قيل على الدّورات الماضية هو انّه جملة عدد فى الذّهن لجملة دورات وجدت اى واحدة منها اخذت منها وجدت أخرى غيرها قد وجدت، فيصحّ أن يقال عدد دورات القمر اضعاف دورات زحل و لا يصحّ ان يقال عدد الآحاد أضعاف عدد العشرات فانّه لا يكون لهما جملتان فى الذّهن غير متناهيتين يقاس أحدهما بالاخرى، كيف و لا يكون للاعداد المطلقة وجود فى الذّهن لانّ الذّهن لا يتصوّر المعدوم المحض بل يتصوّر امّا موجوداً أو مضافاً الى موجودٍ فلا يتصوّر عشرة مطلقة بل يتصوّر عشرة هى عدد شئ و الوهم لا يدخله الّا المتناهى فأذن لا وجود لعدد الآحاد المطلقة و العشرات المطلقة لا فى الأعيان و لا فى الأذهان و لا فى الأوهام، فكيف يقال انّ أحدهما اضعاف الآخر فانّ الحكم بثبوت شئ لشئ انّما يصحّ إذا احصرا فى الذّهن و يحكم باحدهما على الآخر فأذن لا يصحّ الحكم بكون عدد الآحاد اضعافاً لعدد العشرات و عدد دورات القمر و زحل يمكن احصارهما فى الذّهن متناهيين فيصحّ الحكم بكون أحدهما [٧۴] أضعافاً للآخر. فإذن لا يمكن قياسهما بعددى الآحاد و العشرات المطلقتين فإذن إعتراض ابن سينا على هذا الدّليل فاسدو إن كان الدّليل فى نفسه ضعيفاً.

و أضعف من هذا الدّليل فى هذا الباب ما أورده **حجة الإسلام** ــ رحمة الله ــ فى كتاب **التّهافت** و هو ان عدد الدّورات لو كان بلا نهاية لكان امّا شفعاً أو وتراً أو شفعاً و وتراً أو لا شفعاً و لا وتراً، و محالٌ أن يكون شفعاً لانّ الشفع ينقص عن الوتر بواحدٍ و غير المتناهى

لا يعوزه واحد، و بمثل هذا يستحيل أن يكون وتراً، و محال أن يكون شفعاً و وتراً معاً أو لا شفعاً و لا وتراً لأن الشّفع عندهم ينقسم بمتساويين و الوتر عدد لا ينقسم بمتساويين و محال أن يكون الشئ منقسماً بهما و أن لايكون منقسماً بهما. و إذا إستحال كون عدد الدّورات لو كان بغير نهاية أن يكون على أحد هذه الأقسام استحال وجود الدّورات بغير نهاية.

و بيان ضعف هذه الحجّة هو انّ العدد المتناهى يكون امّا شفعاً و امّا وتراً لانّه امّا أن يكون منقسماً بمتساويين أو لا يكون و زيادة القسمين الأخرين لغو فإنّ من المحال أن يخلو الشئ من أن يكون على وصف و من أن لا يكون عليه، فإذن قوله العدد امّا أن يكون شفعاً و وتراً [٧٥] أو لا شفعاً و لا وتراً لغو. ثمّ اللّازم من هذا الدّليل انّه لا يكون لغير المتناهى عدد و هو الحقّ لما بيّنّا قبل لا انّ وجود غير المتناهى محال فان غير المتناهى لا يستحيل وجوده بان لا يكون له عدد. و لمثل هذا كان الدّليل الأوّل ايضاً باطلاً لان غير المتناهى إذا لم يكن له عدد كيف يقال لبعضه انه ازيد من بعض أو ضعف له. فاذن ثبت بهذا الدّليل انّه لا يكون لدورات الفلك عدد لاستحالة دورات للفلك لا نهاية لها. و لا ينبغى للعاقل ان يتمسّك بالدّليل الضّعيف سيّما إذا كانت له ادلّة قويّة على مطلوبه فان ذلك يشجّع الخصم و يظهر كلامه و يجعل الغلبة له فانّ من قابل قرنه بسلاح ضعيف غلب. و امّا الادلّة الثّلاثة الباقية فقوبة يمكن تمشيتها امّا انّ الدّورات لمّا إنتهت إلينا تناهت فالمراد به ان الدّورات الماضية تتناهى عند الدّورة الأخيرة الّتى تنتهى بها الينا لأنّها لمّا إنتهت إلى الدورة الأخيرة فقد وجدت كلّها فانحصرت بالوجود على ما قرّرناه قبل فهذا وجه الاستدلال بهذا الدّليل و لا يبطل بقوله انّها تناهت من الطّرف الأخير و لم تتناه من الطّرف الأوّل لان الكلام فى تناهى كلّها [٧٦] بوجود كلّها لا فى تناهيها من طرف و ابن سينا امّا ان يكون قد عمى عن وجه الإستدلال أو تعامى.

و قريب من هذا الوجه الاستدلال بالدّليل الثّانى و هو انّ الدّورات الماضية قطعت و سلكت فتكون قد تناهت فانّ وجه الاستدلال به و هو انّ الفلك بحركته قطع مسافات الدّورات الماضية و افناها فيكون تلك المسافات متناهية لانّ غير المتناهى لا يمكن ان يفنى

و إذا كانت مسافات الدّورات متناهية كانت الدّورات متناهية هذا معنى القطع و الالزام على هذا الوجه لا ما ذكره ابن سينا و لا يرد على هذا الوجه ما ذكره من الإعتراض و هو انّ القطع بمعنى احداث التّفرق بين أجزاء الشّئ إذا ابتدى لا يمكن أن يفنى ما لا نهاية له امّا إذا لم يفرض عن ابتداء فإحداثه الحدّ فى سبيله يحتاج إلى دليل يبيّنه.

و امّا ما ذكر من معانى القطع فغير صحيحة لا حقيقة من حيث اللغة و لا مجازاً. امّا انّ القطع على وجه الاستعارة يقال على إفناء كلّ شئ فظاهر انّ افنآء كل شئ كافناء البياض مثلاً لا يعتبر عنه بالقطع و كذلك إفناء كل شئ عن أشياء بينهما إتّصال كافناء البياض عن أجسام بينهما اتّصال لا يسمّى قطعاً فى شئ من العلوم، و كذا احداث التفرق بين أجزاء الشّئ لم يقل احدٌ [۷۷] من ناقلى لغة العرب انّ القطع وضع بازاءه. ثمّ لا حاجة له فى الإعتراض إلى ذكر معانى القطع الّتى ذكرها فلعلّه فرار عن الإلزام و روعان. و قوله: «يلزم عن القطع الّذى بمعنى إفناء شئ‌عن أشيآء بينهما إتصال» حديث فاسد جدّاً فان إفناء البياض عن أجسام بينهما إتّصال لا يلزمه حدوث الحدّ. و قوله: الحدّ يقال على الموجود: لا يرد على ما ذكرت من وجه الإلزام.

و قال: على دليل التوقّف ان توقّف شئ على شئ هو ان يكونا معدومين و يكون شرط وجود المتوقّف ان يوجد المتوقف عليه أولا.

أقول: ان أراد بهذا الشّرط انّه لا يوجد المتوقف ما لم يوجد المتوقّف عليه فمسلّم و ان أراد معنىً آخر فغير مسلّم، و لا يشكّ عاقل فى انّ المعنى المذكور يسمّى توقّفاً و على هذا ظاهر انّ الدّورة اليوميّة و الدّورة الامسيّة كانتا معدومتين و انّه لم يمكن وجود الدّورة اليوميّة ما لم توجد الدّورة الامسيّة، وكان وجود الدّورة اليوميّة متوقّفاً على وجود الدّورة الامسيّة و كان لمثل هذا وجود الدّورة الامسيّة متوقفاً على وجود الدّورة المتقدّمة عليها. و هكذا حال كلّ دورة مع الدورة المتقدّمه عليها. فلو كانت الدّورات بلا نهاية كان وجود [۷۸] الدّورة اليوميّة معدومة متوقّفاً على وجود دورات لا نهاية لها معدومة فيلزم ان لا توجد الدّورة اليوميّة لانّه ما لم توجد الدورة الاولى لم توجد الثّانية و ما لم توجد الثانية لم توجد الثّالثه و هكذا الا انّ الدّورة اليوميّة لا توجد ما لم توجد الدورة الاولى. فلو كانت الدّورات

غير متناهية لم يكن لها اولىٰ فلم يكن وجود الدّورة اليوميّة لأنّه لم توجد الدّورة الأولى لكن الدّورة اليوميّة وجدت فليست الدّورات الماضية بغير نهاية. و سيجئ الكلام فى دليل التّوقّف مستوفىً فيما بعد ان شآء الله تعالى فهذا تمام الاجوبة عن اعتراضات ابن سينا على مقدّمات البرهان الّذى اورده فى رسالته على حدوث العالم و عن اعتراضاته على حجج أخرىٰ لأهل الحقّ فى هذه المسئلة.

و قد بطل ممّا ذكرنا حكومته الحائدة عن الحقّ المايل إلى الباطل و بقى ممّا ضمّنه هذه الرّسالة فصول منطقيّة صدرها بها و ليس ذكرها و الكلام فيها لا يقاً بهذا الكتاب و ايضاً بقيت شبهة و هميّة ذكرها فى آخر هذه الرّسالة على انه قد وجدت امور بلانهاية يليق ذكرها و الإعتراض عليها فى القسم الثّانى من هذا الكتاب.

ثمّ ختم الرّسالة بقوله: و البراهين الضّروريّة توجب امتناع التّناهى فى [٧٩] جانبى الماضى و المستقبل اذ لا نهاية لوجود الحقّ الأوّل من الجانبين.»

أقول: أولاً فى هذا الكلام جعل وجود الحقّ الأوّل جل جلاله زمانياً إذ جعل له ماضياً و مستقبلاً و هو يناقض رايه فى انّ الزّمان مقدار الحركة اى التغيّر و قد قال الحقّ تعالى منزّه عن الحركة و التغيّر فلا يحيط الزّمان بوجوده. ثم أقول: هذا الكلام اشارة إلى انّ الحقّ تعالى علّة لوجود العالم و وجود العالم لازم لوجوده فيلزم وجوده فى جانبى الماضى و المستقبل وجود العالم فيهما و سيبطل فى القسم الثّانى قوهم انّ وجود العالم عنه تعالى على سبيل اللّزوم.

الفصل السّادس فى إعتراض آخر على ادلة مبيّنة على دورات الفلك.

هذا الإعتراض و إن لم يكن ذكره ابن سينا و لا غيره من الفلاسفة لكن كان ذكره لا يقاً و هو ان حركة الفلك حركة واحدة متّصلة ازلاً و ابداً لا اجزآء لها و لا دورات متعدّدة فيها بالفعل و جميع ما ذكرتم فى بيان استحالة قدم العالم بوجود دوراتٍ لا نهاية لعددها و يكون عدد بعضها ازيد من عدد بعض و كون تلك الدّورات شفعا و وترا انّما يلزم من فرض دورات لهذه الحركة، فلو لا فرض الدورات لم يعرض شئ من هذه الاستحالات فلم يستحل [٨٠] قدم العالم و هذا كما لو قال قآئل لا يمكن قطع مسافة البيت لانه لا يمكن قطعها

الا بعد قطع نصفها و لا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها إلى غير نهاية و لا يمكن قطع انصاف بلا نهاية فلا يمكن قطع مسافة اصلاً. لكن يقال له ليس للمسافة هذه الانصاف الّتى ذكرتم بالفعل ليلزم ان لا يمكن قطع المسافة الأبعد قطع تلك الانصاف و إذ ليس قطع المسافة مستحيلاً لا يصير مستحيلاً بفرض انصاف لها بغير نهاية. فكذلك ما نحن فيه لا يصير قدم العالم مستحيلاً بفرض دورات لحركات الأفلاك بلا نهاية.

و الجواب قولكم: «حركة الفلك متّصلة واحدة لا اجزآء لها بالفعل» باطل فان كلّ حركة مركبة من اجزآء على ما فى القسم الثّانى فإذا لم يكن لتلك الحركة اول كانت اجزاءُها الّتى وجدت بغير نهاية فيلزم المحالات المذكورة. ثم تقول هب انّه لا اجزآء و لا دورات لها بالفعل لكن ليس فرض الدّورات لها محالاً و كيف يكون محالاً و قد فرضت و عدّت مقدار دورة لحركة فلك الشّمس سنةً و لحركة فلك معدّل النّهار يوماً فإن كان العالم قديماً أمكن فرض دورات لفلك الشّمس قد وجدت بغير نهاية لكن وجود دورات لا نهاية لها محال فلا يكون العالم قديماً و المحال لم يلزم من فرض الدّورات و إنّما يلزم من كونها [٨١] بغير نهاية و أمّا المسافة فوجود انصاف لها بغير نهاية محال فيكون فرضها فرض محال فيلزم المحال و هو امتناع قطع المسافة من فرض المحال فلا يصحّ قياس فرض دورات الفلك على فرض أنصاف المسافة.

الفصل السّابع فى تركيب قياس على حدوث العالم الّذى ذكره ابن سينا من مقدّمتين لا يمكنه إنكار صدقهما و هو أن يقال: «إن كان العالم لا أوّل له أمكن وجود أمور مترتّبه فى الوجود موجودة معاً» لكنّه ليس بممكن فالعالم له أوّل و لا نزاع فى صورة هذا القياس و لا فى صدق المقدّمة الثّانية فإنّ الفلاسفة معترفون بأنّ وجود امور مترتّبة فى الوجود موجودة معاً محال. و بيان صدق المقدّمة الاولىٰ هو أنّه يمكن أن يكون قد وجد فى كلّ آنٍ على التّعاقب موجودات و يكون باقية عندهم كنفوس النّاس عندهم فانّه لا يمتنع أن يولد فى العالم فى كلّ آنٍ على التّوالى إنسان، و يوجد عندهم معه نفس له تبقى دائماً، فإن كان العالم قديماً كانت هذه الموجودات بلا نهاية. فأذن إن كان العالم قديماً لا أوّل له امكن وجود أمور لا نهاية لها على التّوالى و تكون موجودةً معاً، فلزم من صدق المقدّمتين اللّتين لا يمكنهم

إنكاره حدوث العالم و الله أعلم بالصّواب.

الباب الثّالث [٨٢] فى اقامة حجّة اخرى على إثبات حدوث العالم.

لو كان العالم قديماً لم يوجد حيوان مولود و قد وجد فليس العالم قديماً و لا كلام فى صحّة صورة هذا القياس و صدق المقدّمة الثّانية. و امّا المقدّمة الاولى فبيان صدقها مبنيّ على دليل التّوقف المذكورة، و هو انّ العالم لو كان قديماً لكانت سلسلةمن الأولاد المولودين الماضيين بلانهاية فيكون وجود كلّ مولود منها متوقّفاً على وجود ما لانهاية له، و ما يتوقّف وجوده على وجود ما لانهاية له لا يوجد، فان كان العالم قديماً لم يوجد حيوان. و امّا ممّا يتوقّف وجوده على وجود ما لانهاية له لا يوجد فلأنّ الوجود يتقدّم فيه الأوايل على الأواخر بخلاف الأوهام الغالب أحكامها على طائفة الفلاسفة فإنّ فيها يتقدم الأواخر على الأوايل و يستمرّ إلى ما لانهاية له و امّا الوجود فيبتدى من أوّل و ينتهى إلى ثان فما لم يوجد والد و لم يوجد ولده فوجود الثّانى دليل وجود الأوّل و وجود الأوّل شرط وجود الثّانى، و كذلك الحال فى الثّالث و الرّابع إلى الآخر. و كثرة الوسايط فيما بين الأوّل و الآخر لا يقدح فى حاجة الاخر إلى وجود الأوّل متقدّماً عليه، فيتوقّف وجود الوالد الأخير على وجود والده، و يتوقّف [٨٣] وجود والده على وجود والد والده، و هكذا حتّى ينتهى إلى والد غير مولود. فما لم يوجد والد غير مولود لم يوجد مولود. و هذا كما قالوا فى الممكن أنّه يحتاج فى وجوده إلى واجب بذاته، و لا يكون ممكن عن ممكن إلى غير نهاية بل ينتهى لا محالة إلى واجب. و كذلك قالوا المعلول يتوقّف على وجود علّته، و يجب أن ينتهى العلل و المعلولات إلى علّة اولى غير معلولة، كذلك يجب أن ينتهى سلسلة الأولاد والوالدين إلى والد غير مولود، فلو لم يكن والد غير مولود لم يكن ولد، كما أنّه لو لم يكن واجب لم يوجد ممكن، و لو لم يوجد علّة اولى لم يوجد معلول. و ليس الغرض من ذكر الممكنات و المعلولات وجوب وجود والد اوّل غير مولود فإنّه يثبت بالدّليل العقلى الّذى ذكرته. و أمّا أنّه يلزم من كون العالم بلاأوّل كون سلسلة من الأولاد و الوالدين بلانهاية فظاهر على أصولهم و لا يمكنهم إنكاره، فإنّ كلّ سلسلة منها لو انتهت إلى والد غير مولود كما يقوله كان قد خلا العالم عن جميع الحيوانات مدّة غير متناهية مع وجود الأفلاك و الكواكب المتحرّكة

المؤثّرة بحركاتها فى العناصر و وجود العناصر المستعدّة بذلك الامتزاجات تستعدّ بها الموادّ العنصريّة لقبول صور مختلفة [۸۴] تفيض عليها من العقل الفعّال الّذى يسمّونه «واهب الصّور» أشرفها صور الحيوانات و ذلك محال على مقتضى أصولهم.

و أيضاً فإنّهم يقولون: «العالم على ما هو عليه من النّظام لازم عن وجود واجب الوجود» و النّظام إنّما هو بوجود الحيوانات على ما هو عليه الآن فلم يخل بالنّظام التّام مدّة غير متناهية ثمّ خلابه و هذا لا يجوز عندهم كما قالوا لا يجوز أن لا يجود بوجود العالم مدّة غير متناهية.

فإن آرتكب و قال: «إنّما خلا العالم عن الحيوانات فى تلك المدّة لأنّ المواد لم تكن قابلة لصورها ثمّ استعدّت فى تلك المدّة لقبولها ففاضت صور الحيوانات كلّ فى وقتها على مادّته المستعدّة لقبولها».

قلنا: هذا الإستعداد يكون شيئاً محصوراً فلا يحتاج حصولها إلى مدّة غير متناهية. ثمّ الإستعداد يحصل بهيئآت توجد للمادّة فى أطوار و فى الزّمان غير المتناهى يكون وجود تلك الهيئآت بلا نهاية و توقّف وجود كلّ واحد منها على وجود ما لا نهاية له فيلزم منه ما لزم من الأولاد و الوالدين.

فإن قيل: العلل و المعلولات تكون موجودة لأنّ العلّة بالحقيقة ما يقارن وجود المعلول وجودها و تكون العلل و المعلولات مترتّبة بالطّبع فيمكن فى عددها الإطباق المذكور كما فى المقدار غير المتناهى فلذلك يستحيل [۸۵] وجودهما بغير نهاية. و ليس كذلك الأولاد و الوالدون فإنّ الولد لا يجب أن يكون موجوداً مع وجود والده فإنّ الوالد ليس علّة للولد على الإطلاق بل بعض من علّته و لذلك فقد يكون الوالد بلا ولد و الولد بلا والده و إذا لم يكن الوالدون و الأولاد موجودة معاً لم يكن فى عددها الإطباق المذكور فلم يمتنع وجودها بلا نهاية.

بيان ذلك أنّه إذا كان آحاد الشّئ موجودة معاً كان لها عدد و ترتيب بالطّبع فيمكن إطباق عددها النّاقص بآحاد على عددها التّام بالتّوهّم. فيلزم المحال المذكور، و إذا لم يكن آحاد الشّئ موجودة معاً لم يكن لعددها ترتيب فلايمكن الإطباق المذكور فى عدده و

لا يظهر إستحالة وجوده بغير نهاية.

قلنا نحن: لا يلزم وجود والد أوّل من قبل لزوم وجود علّة اولى بل يلزمه بدليل عقلى لا حاجة فى بيان صحّته إلى نظر. و إنّما ذكرنا العلل على سبيل التّمثيل لزيادة إيضاح و تقرير فى الذّهن. ثمّ المعيّة فى الذّهن لا يكون لها أثر فى توقّف وجود الشّئ على وجود غيره و لا يجب وجود علّة اولى لكونها موجودة معاً و لا لكونها ذا عدد قابل للإطباق، فقد بيّنا فساد الإطباق بل إنّما يجب لو وجب وجود علّة [٨٦] اولى من قبل أنّها لو كانت بغير نهاية توقّف المعلول على وجود علل بلا نهاية سوآء وجبت موجودة معاً أو على التّعاقب، فبمثل ذلك يجب أن يكون للوالدين أوّل. و إذا ثبت صدق قولنا: «لو كان العالم قديماً لم يوجد حيوان مولود» و قولنا: «و قد وجد» صادق، ثبت انّ العالم ليس بقديم. هذا تمام القسم الأوّل.

و امّا القسم الثّانى و هو فى ذكر شبههم المؤدّية إلى القول بقدم العالم فخمسة ابواب، و ذلك لأنّ جميع شبههم مبنيّة على خمسة أصول ثلاثه منها باطل على الإطلاق و هى قدم الزّمان و قدم المادّة و لزوم وجود العالم لوجود البارى تعالى، و واحد حقّ مطلقا و هو أنّ الله تعالى منزّه عن التّغير برئ عن أن تحلّ به الحوادث، و واحد حقّ على معنى باطل على معنى و هو أنّ الله تعالى واحد من كلّ وجه، فإنّه إن كان معنى قولهم: «من كلّ وجه» أنّه تعالى ذات فقط لا علم له و لا قدرة و لاصفة أخرى كان باطلا، و إن كان معناه أنّه لا شريك له و لا مثل كان حقّا. لكن قرنوا بكلّ واحدة من هاتين المقدّمتين مقدّمات باطلة فالزموا منها قولاً باطلاً، و لهذا المعنى جعلت هذا القسم خمسة ابواب يشتمل كلّ باب على الكلام فى شبه مبنيّة على أصل.

فالباب الأوّل فى الكلام على شبههم المبنيّة على قدم الزّمان أربعة فصول[٨٧].

الفصل الأوّل فى حكاية ما قالوا فى الزّمان و ذكر شبههم المبنيّة على قدم الزّمان.

منهم من يقول إنّ الزّمان غير موجود فى الأعيان. و منهم من يقول إنّه موجود و قديم، منهم **ابن سينا** و **ابو البركات البغدادى** و كلامنا مع هذه الطّآئفة و الّذى يعتدّ بكلامه منهم فى زماننا **ابن سينا** و **ابو البركات** فاحكى ما قاله **ابن سينا** فى كتاب **الشّفا** و **ابوالبركات** فى

كتاب المعتبر فى الزّمان و وجوده و ذكر شبههم فى قدم الزّمان.

قال ابن سينا لإثباته: من البين أنّه يجوز أن يبتدأ متحرّكان فى الحركة و ينتهيان معاً قطع أحدهما مسافة أطول و الآخر مسافة أقصر، و أن يبتديا فى قطع مسافتين متساويتين و يقطع أحدهما مسافة قبل الآخر و ذلك فى كلا الوجهين لاختلاف حركتيهما فى السّرعة و البطؤ فيكون من مبداء كلّ حركة إلى منتهاها امكان قطع مسافة معيّنة بتلك الحركة المعيّنة فى السّرعة و البطؤ و إمكان قطع مسافة أطول منها بحركة أسرع و إمكان قطع مسافة أقصر بحركة أبطأ فيكون بين مبداء كلّ مسافة و منتهاها إمكان مقدر بالقياس إلى الحركة و إلى سرعتها و بطؤها فيكون بين مبداء تلك المسافة [۸۸] و منتصفها إمكان آخر لقطعها بتلك الحركة و على ذلك الحد من السّرعة و البطؤ. و كذلك بين مبداء المنتصف و منتهى المسافة و يكون الإمكان إلى المنتصف و من المنتصف متساويين فيكون كلّ واحد منهما نصف إمكان قطع الكل. فهذا الإمكان منقسم و كلّ منقسم امّا مقدار و امّا ذو مقدار فهذا الإمكان لا يخلو عن مقدار و مقداره لا يجوز أن يكون مقدار المسافة و إلّا كانت الحركات المتساوية متساوية فى هذا المقدار و لا مقدار المتحرّك و إلّا كان إمكان المتحرّك الأعظم أعظم و ليست الحركة بنفسها ذات هذا المقدار نفسه و لا السّرعة و البطؤ كذلك لأنّ الحركات فى أنّها حركات قد تتّفق فى الحركيّة و فى السّرعة و البطؤ و تختلف فى هذا المقدار فثبت وجود مقدار لا مكان وقوع الحركات بين المتقدّم و المتأخّر من المسافة وقوعاً يقتضى مسافات مقدّرة ليس مقدار المسافة و لا مقدار المتحرّك و لا نفس المتحرّك و لا يكون قايماً بنفسه لأنّه منقض مع مقدره، و أيضا ليس له ذات حاصلة بل هو كاين و فاسد و كلّ ما هو كذلك فنى محلّ أو ذو محلّ فهذا المقدار يتعلّق بمحلّ. و لا يجوز أن يكون جسم المتحرّك محلّاً له بلا واسطة و إلّا كان به أعظم و أصغر فهو إذن محلّ له بواسطة [۸۹] هيئآت فيه. و لا يجوز أن يكون تلك هيأة قارّة كالسّواد و البياض و إلّا مقدار تلك الهيأة تحصل فى الجسم مقداراً ثابتاً فبقى أن يكون مقدار هيئة غير قارّة و هى الحركة المكانيّة أو الدّوريّة هذا هو الزّمان. و الحركة تنقسم إلى متقدّم و إلى متأخر، و المتقدّم منها ما يكون فى المتقدّم من المسافة و المتأخّر ما يكون فى المتأخّر منها لكن المتقدّم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد

المتقدّم و المتأخّر من المسافة معاً فيكون الزّمان لذاته شئ منه قبل شئ و شئ بعد شئ و ساير الاشيآء لأجله شئ منه قبل شئ و شئ بعد.

و لما صحّ أنّ الزّمان لا يقوم بذاته بل يقوم بالجسم بواسطة الحركة فإن لم يكن حركة لم يكن زمان، و كيف يكون زمان و لم يكن قبل و بعد، و كيف يكون قبل و بعد و لم يحدث أمر فأمر فإنّه لا يكون قبل و بعد معاً بل يبطل ما هو قبل لانّه يحدث ما هو بعد، فالزّمان لا يوجد إلّا مع تجدّد حال و يجب أن يستمرّ ذلك التّجدد و إلّا لم يكن زمان لأنّه إن كان أمر دفعه ثمّ لم يكن شئ ثمّ كان امر آخر دفعة لم يخل إمّا أن يكون بينهما إمكان تجدّد امور فيكون فيما بينهما قبل، و بعد و إنّما يتحقق قبل و بعد بتجدّد [٩٠] أمور فيكون بينهما تجدّد امور فهما متلاصقان فان استمرّ ذلك الالتصاق حصل ما فرضناه و ان انقطع عاد الكلام إلى الرأس. فيجب إن كان زمان أن يكون تجدّد أحوال ما على التلاصق و امّا على الإتّصال فإن لم تكن حركة و تغيّر لم يكن زمان.

و قال: و لانّ الزّمان متّصل وجب أن يكون له فصل متوهّم فى امتداده كالنّقطة المتوهّمة فى الخطّ فإنّ الزّمان يتهيّأ بامتداده لأن ينفرض فيه هذا الآن إمّا بفرض فارض و امّا بموافاة الحركة حدّاً مشتركا كمبداء طلوع أو غروب و يكون هذا الآن موجوداً فى الزّمان بقوّة قريبة من الفعل. و لا يجوز أن يخرج إلى الفعل و إلّا لقطع اتّصال الزّمان و لا يجوز وجود قطع فى الزّمان لانّ القطع يكون إمّا فى ابتدائه أو فى انتهائه. و لو فرض فى ابتدائه كان الزّمان قد وجد بعد عدم فيكون وجوده بعد عدمه و عدمه قبل وجوده فيكون له قبل و ذلك القبل معنى غير العدم قد يكون بعد فيكون هذا النّوع من القبلية حاصلاً قبل الزّمان فيكون قبل الزّمان زمان متّصل به و هذا الآن يجمعها فيكون واصلاً لا فاصلاً. و ان فرض القطع فى انتهائه فإمّا أن يكون بعده إمكان وجود شئ أو لا يكون فإن كان بعده زمان متّصل [٩١] به بينهما هذا الآن، و إن لم يكن بعده إمكان وجود شئ حتّى واجب الوجود ارتفع الوجود الواجب و الإمكان المطلق و ذلك محال. فالزّمان متّصل ازلاً و أبداً و لهذا لم يجد أن يتعلّق وجوده بحركات لها ابتداء و انتهآء و هى المستقيمه لأنّه يكون مقطوعاً بآنين لكن وجد الزّمان بحركة تصلح لان يتعلّق بها بأن يصحّ عليها الاستمرار و هى الدّورية و به سائر

الحركات.

فأثبت ابن سينا بما ذكر قدم الزّمان و عبّر عن اكثر هذا المعانى ملخّصاً فى كتاب الاشارات و أثبت به وجود الزّمان قديماً فقال الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن هو فيه قبليّة قبل لا يثبت مع البعد و فى مثل هذا تجدد بعديّة بعد قبلية باطلة و ليست تلك القبليّة نفس العدم فإنّ العدم قد يكون بعد و لا ذات الفاعل فقد تكون قبل و مع و بعد، فهى شئ آخر لا يزال فيه تجدّد و تصرّم على الإتّصال و هذا لا يمكن إلّا مع حال و تغيّر الحال لا يكون إلّا لذى قوة بغير حال فهذا الإتّصال يتعلّق بتغيّر و متغيّر.

و قال ابوالبركات: الزّمان فى العرف العامىّ يتعلّق بالحركة من حيث يتقدّر بها، فيقال اليوم للزّمان المتقدّر بحركة الشّمس من مشرقها إلى أن تعود إليه و قسّمه [٩٢] الجمهور إلى ماض و حاضر و مستقبل و إلى أيّام و شهور و أعوام و غيرهما، و اعترفوا بوجوده و انّ ماضيه لا يبقى مع مستقبله و لا اصغر جزء منه مع أصغر جزء و يطابق تصرّمه و تجدّده حركة الأجسام و سكونها فانّ المتحرّك هو ما لا يكون فى مكان زماناً و السّاكن ما يكون فى مكان زماناً و القبلّية و البعديّة بذاته غير منقطعة، فللزّمان معرفة ثابتة فى النّفوس بحيث لا يتصوّر متصوّر عدمه و لا يعقل انقطاعه مع وجود الحركة و عدمها، امّا مع وجود الحركة فظاهر و امّا مع السّكون فلعدم الحركة مع إمكان مقدر لوجود ما يوجد فيه من الحركة، فيعلم من ذلك انّ معرفته أسبق الى الأذهان من معرفة الحركة فلا يتصوّر حركة زماناً و يتصوّر زمان لا حركة فيه و يمكن الحركة فيه، و الزّمان الّذى هو فيه إمكان حركة السّاكن و وجود حركة المتحرّك.

و من وجه آخر قال لإثبات الزّمان: لو فرضنا ثلّث اكر يحرّكها ثلّثة أشخاص إلى جهات أحدها سريعة و الأخرى بطيئه و الثّالثه متوسّطة فابتدأت معاً فى الحركة و دارت السّريعة دورتين و البطيئة دورة و فنيتا معاً، و المتوسّطة دارت دورة و وقف قبل وقوفها فالسّريعة خالفتها فى المسافة إذا دارت دورتين و دارت كلّ [٩٣] واحدة منها دورة و شاركت البطيئة فى شئ به خالفت المتوسّطة و اشتركت الثلّث فى بعض ذلك الشّئ و ذلك الشّئ ليس هو المسافة و لا السّرعة و البطؤ و لا المحرّك و لا المتحرّك إذا فرضنا تلك الاكر مختلفة فى كلّ ذلك

و ذلك الشّئ اشتركت فيه إثنتان و ليس الحركة إذ حركة كلّ واحدة غير حركة الاخرتين فذلك الشئ هو الزّمان و هو موجود فى الأعيان فإنّه طابق الحركة الموجودة من متحرّك موجود فى مسافة موجودة مطابقة مقدّرة الجزء و الكلّ يجزئ الحركة و المسافة و كليهما، فإنّه لا يمكن أن تدور الكرة السّريعة بالسّرعة المفروضة فى المدّة المفروضة لا أكثر من دورتين و لا أقل منها و كذلك حال الاخيرتين، فكيف يقال أنّها غير موجودة و هى لا ينفكّ عن الموجود و تقدّر به و تساوقه فى الماضى و المستقبل.

قال: و لو قيل أنّه مقدار الوجود أولى من أن يقال أنّه مقدار الحركة فانّه يقدر السّكون أيضاً و الحركة و السّكون يشتركان فى الوجود و الزّمان لا يطول و لا يقصر بل هو مستمر فى الوجود و وجود شئ آخر يستمر معه استمراراً أكثر و أقل. فالزّمان بتقدير الوجود اولى منه بتقدير الحركة. فمن قال [٩٤] بحدوث الزّمان فقد قال بحدوث الوجود، فإنّ الزّمان ليس له هويّة قايمة بذاته، فالزّمان لا يرتفع إلّا بارتفاع الوجود، فالقايل بحدوث الزّمان قايل بحدوث الخالق تعالى عن ذلك، و كيف يقال لا وجود للزّمان و وجوده أعرف و أقدم عند العقل من وجود كلّ ما يوجد معه و فيه و يتصوّر الإنسان قبل كلّ مبداء زمانى و بعده زماناً و لا يعقل له أوّلاً و اخراً و لا تتصوّر الأذهان وجوداً ليس له مدّة لا وجود الخالق و لا وجود المخلوق و لا اعتبار بقول من يقول بتجريد وجود الخالق عن الزّمان و هو القايل بأنّ الزّمان مقدار الحركة و الخالق برئ عن الحركة فادّعى ابو البركات العلم بوجود الزّمان و قدمه بديهياً.

و قد ألبسوا ما حكيناه فى إثبات الزّمان لباساً آخر و جعلوه حجة فى إثبات قدم الزّمان و بواسطته فى قدم العالم فقالوا: لمثبتى حدوث العالم: هل كان الخالق تعالى قادراً على أن يخلق قبل أن خلق العالم لو كان حادثاً فلكاً يدور من أوّل خلقه إلى وقت خلق هذا العالم ألف دورة و إن يخلق فلكاً آخر قبل خلق الفلك الأوّل يدور بحركةٍ مثل حركة الفلك الاوّل فى السّرعة و البطؤ من أوّل خلقه إلى [٩٥] وقت خلق هذا العالم ألفى دورة فيكون ألف دورة منها إلى وقت خلق الفلك الأوّل و ألف إلى وقت خلق هذا العالم.

فإن قلتم: لا يقدر على ذلك، كنتم قد عجّزتم الخالق تعالى و ذلك محال، و إن قلتم: يقدر

عليه، قلنا: و هل كان يمكن أن يكون خلق الفلك الثّانی مقارناً لخلق الفلك الأوّل و يدور بحركة مثل الحركة المفروضة فی السّرعة من أوّل خلقه إلی وقت خلق هذا العالم ألفی دورة. فإن قلتم: نعم، كابرتم عقولكم، و إن قلتم: لا، فقد اعترفتم بأنّ من أوّل وقت خلق الفلك الثّانی إلی وقت خلق هذا العالم إمكان حركة بسرعةٍ و بطئٍ متعينين هی ألفا دورة، و من أوّل وقت خلق الفلك الأوّل إلی وقت خلق هذا العالم إمكان حركة بالسّرعة و البطؤ المذكورين هی ألف دورة فيكون نصف من الإمكان الاوّل مطابقاً لألف دورة من دورات الفلك الثّانی و النّصف الآخر مطابقاً لألف دورة من كلا الفلكين فيكون هذا الإمكان منقسماً. و باقی الكلام فی أنّ هذا الامكان مقدار الحركة و أنّه زمان علی ما سبق، فإذن قبل خلق هذا العالم زمان حركة هی ألفا دورة لفلكٍ مّا ثمّ يفرض الكلام فی خلق فلكين آخرين قبل [٩٦] خلق الفلك الثّانی علی النّهج المذكورة ثمّ فی خلق فلكين آخرين قبلهما و هكذا إلی غير نهاية فيكون قبل خلق هذا العالم زمان علی ما مرّ. و يمكن ان يفرض بدل فرض فلكين ثلث اكر متحرّكة علی ما ذكر فی كلام ابی البركات و يثبت من ذلك وجود الزّمان قبل خلق هذا العالم إلی غير نهاية.

و الشّبهة الّتی أوردها ابن سينا فی آخر رسالته قريبة من هذه الشّبهة إلّا أنّ لها لباساً آخر و ألزم منها وجود أمور بغير نهاية، و هی أنّكم معترفون بأنّ الخالق تعالی كان قادراً علی أن يخلق قبل خلق هذا العالم عالماً يفنی مع أوّل خلق هذا العالم و يكون لذلك العالم مدّة أوقات معيّنة من أوّل خلقه إلی فنآئه، و انّه كان قادراً علی أن يخلق عالماً فی الوقت المتوسّط لأوقات العالم الأوّل يفنی أيضاً مع أوّل خلق هذا العالم، و معلوم بحسب المشهور انّه لا يمكن أن يكون خلق العالم الأوّل فی وقت خلق العالم الثّانی ثمّ يكون بينه و بين خلق هذا العالم الأوّل من الأوقات ما يكون لو كان خلقه كما فرضنا أوّلاً بل يكون ما بينهما وقتاً أقلّ من هذا أنّه يتميّز فی حال العدم إمكان خلق عالم بصفة العالم الأوّل عن إمكان خلق عالم بصفة العالم الثّانی و يكون فی حال العدم [٩٧] تقدّم و تأخر و يكون الحال لكلّ متقدّم نفرض مبداء ذاالحال للوقت الّذی خلق فيه هذا العالم فيلزم أن يكون فی حال العدم إمكان آخر لخلق عالم متقدّم علی العالم الأوّل بمدّة مقدارها مثل مقدار مدة تقدّم العالم الأوّل علی خلق

هذا العالم و كذلك إلى غير النّهاية. فيكون فى حال العدم إمكانات خلق عوالم متقدّم بعضها على بعض فى التّقدير و يكون التقدّمات و التّأخرات فى إمكاناتها موجودة و إن لم يكن وجوداتها حاصلة فترتسم فى حال العدم امر قبل أمر قبل حدوث هذا العالم بغير نهاية فوجود غير المتناهى فى الماضى جايز.

شبهة أخرى على عبارة أخرى، و هى أنّ البارى تعالى هل كان يقدر على أن يخلق هذا العالم قبل ان خلقه بمدّةٍ و قبلها بمدّة و هكذا إلى غير نهاية. فإن قلتم: لا، عجزتم البارى تعالى و قلتم بوجوب وجود العالم فى وقتٍ معيّن فلا يفتقر إلى موجدٍ و كلاهما محال. فإن قلتم: نعم، إعترفتم بامكان كون العالم قديماً.

شبهة أخرى، و هى أنّ العالم إن كان حادثا فامّا أنْ يتأخّر وجوده عن وجود البارى تعالى أو لا يتأخّر فإن لم يتأخّر [۹۸] كان إمّا متقدّما عليه و هو محال أو مقارناً له فيكون قديماً. و إن تأخّر فإمّا أن يتأخّر بزمان اولاً بزمان فإن تأخّر لا بزمان كان معه بالزّمان فيكون قديماً، و إن تأخّر بزمان فذلك الزّمان امّا ان يكون متناهياً أو غير متناهٍ فإن تأخّر بزمان متناهٍ كان لوجود البارى تعالىٰ أوّل لأنّ ما تقدّم على الحادث بزمان متناه كان حادثا، و إن تأخر بزمان غير متناهٍ لزم أن يكون قبل وجود العالم زمان غير متناهٍ فيكون الزّمان قديماً و يلزم منه قدم العالم.

و قال: إن كان العالم حادثاً لزم تأخّر وجوده عن وجود الله تعالى بمدّةٍ غير متناهية لما ذكر سوآء كانت تلك المدّة أمراً وجودياً أو كانت عدميّاً فيلزم منه كون الجواد لذاته عن إفاضة وجوده و الخالق عن خلقه مدّة غير متناهية عاطلاً معطّلا بلا سبب و مانع و ذلك محال.

فهذا جميع شبههم فى إثبات قدم العالم المبنيّة على قولهم بقدم الزّمان.

الفصل الثّانى فى بيان حقيقة الزّمان و أن لا وجود له الاّ فى الأذهان و فى الجواب عن الشّبه المذكورة و تصفح ما قاله **ابن سينا** و **ابوالبركات** فى أمرٍ انّ النّاس بأجمعهم الباحث عن الحقايق منهم و غير الباحث عنها [۹۹] سمّوا كلّ واحد من اللّيل و النّهار و اجزائها و المركّب منهما كالسّاعة و اجزائها و اليوم بليلته و الاسبوع و الشّهر و السّنة و المركّب من كلّ

واحد من هذه و من بعضها مع بعض و القدر المعيّن منها أيضاً زماناً و مدّة، فإنّهم كما احتاجوا فى معاملاتهم و مفاوضاتهم إلى تقدير جسميّة بعض الأجسام فوضعوا لذلك انواعاً من المكاييل و إلى تقدير وزن بعضها فوضعوا له صنجات، و إلى تقدير أطوال بعضها أو عروضها و سطوحها فوضعوا له ذرعاً، كذلك اذا احتاجوا إلى تقدير امتدادات أشيآء إمّا تقدير امتداد وجود شئ كتقدير الأعمار و هو تقدير امتداد وجود حياة الشّخص أو تقدير امتداد عدم شئ كتقدير امتداد الفترة من الرّسل و هو تقدير امتداد عدم الرّسالة و النّبوة، أو تقدير امتداد ما بين شئ و شئ كتقدير امتداد ما بين مطرٍ و مطرٍ و ما شابهه. و انّما يصلح لهذا التّقدير ما له امتداد و مع ذلك يكون بحيث يقف عليه كلّ احد و النّهار بضيائه و اللّيل بظلمته كذلك، لكن كان يختلف مقدار امتداد كلّ واحد منهما و لا يختلف مقدار امتداد مجموعهما و هو اليوم بليلته [١٠٠] دايماً بشئ يعتد به. فجعلوا اليوم بليلته و هو مقدار امتداد حركة الشّمس بحركة فلك معدّل النّهار من نقطة مشرقها أو مغربها إلى أن يعود إليها مكيالا يقدر به ساير الامتدادات، و سمّوا عدّة منه شهراً و عدة منه أخرى سنة. و بعض الأمم سمّوا دورة من فلك القمر شهراً، و سمّوا عدة من الشّهور سنة. و بعضهم سمّوا دورة من تلك الشّمس سنةً و الكل قسموا اليوم بليلته أقساماً متساوية كالانصاف و الأثلاث، و منها السّاعة و هى قسم من أقسامه الأربعة و العشرين المساوية و جزّوها إلى أدقّ ما يمكن و جعلوا كلّ واحد من هذه المذكورات مكيالا يقدّر به الإمتدادات بالشّهور و بالسّنين و بالسّاعات و باجزائها. و قد يقدّر به إمتداد الحرّكات فيقال: «نام يوماً» و «سكن شهراً» كما يقال: «سار سنة» فإذن بعض الازمنة ماخوذ من حركة فلك معدّل النّهار و بعضها ماخوذ من حركة فلك القمر و بعضها من حركة فلك الشّمس. فالزّمان باعتبار مقدار امتداد حركة فلك معدّل النّهار و باعتبار مقدار امتداد حركة القمر و باعتبار مقدار امتداد حركة فلك الشّمس، فهذا هو حقيقة الزّمان. و امّا أنّه لا [١٠١] وجود للزّمان إلّا فى الأذهان فلأنّه مقدار امتداد الحركة و لا وجود لامتداد الحركة فى الأعيان فلا يكون لمقداره وجود فى الأعيان. أمّا أنّه لا وجود لامتداد الحركة فى الأعيان فلأنّه ليس شيئاً سوى اجزآء الحركة الّتى لا يبق واحد منها موجوداً مع الآخر و لا أصغر جزء منها مع أصغر جزء يوجد بعدم بل لا وجود

لامتداد شئ أصلاً إلّا فی التّوهم.

أمّا امتداد الأعدام کعدم الأمطار و الفترة من الرّسل فظاهر أنّه لا یکون له وجود الّا فی التّوهم. و أمّا امتداد الموجودات ذوات الاجزآء کالاجسام و السّطوح و الخطوط فلا یکون شیئاً سوی اجزآئها الموجودة معاً فلا یکون امتداد الحرکة الّتی لا یوجد واحد من أجزآئها مع آخر سوی أجزآئها المتوهّمة موجودة معاً علی أنّ **بعض النّظار من القدمآء** قال: «لا وجود للحرکة الا فی الذّهن» فانّها لیست شیئاً سوی کون الجسم مماسّاً لمکان ثمّ زوال تلک المماسة منه إلی وجود مماسة أخری و المماسّتان سکونان و الزّوال عدم فکیف یأتلف من سکونین و عدم حرکة موجودة لکن الذّهن لمّا وجد الجسم تبعّد عن مکان و تقرّب من آخر [١٠٢] متدرّجاً سمآه «متحرکاً» و سمّی هیئاته المتوهّمة «حرکة» فلیست حرکة الشّمس سوی کونها فی المشرق ثمّ فیما یلیه حتّی إلی وسط السّمآء فعلی هذا یکون امتداد الحرکة امتداد شئ معدوم فلا یکون موجوداً، لکنّی أثبت للحرکة وجوداً و أمنع أن یکون لامتدادها وجود فی الأعیان بل لا وجود له إلّا فی الأذهان فثبت أنّه لا یکون للزّمان وجود الّا فی الأذهان.

و إذا بان ما اردنا بیانه من حقیقة الزّمان وجب أن اتعقب ما قاله **ابن سینا** و **ابوالبرکات** فی هذا المعنی. أمّا ما قاله **ابن سینا** فی إثبات وجود الزّمان و بیان حقیقته و هو أنّه یجوز أن یبتدأ متحرّکان فی الحرکة إلی قوله: «و هذا هو الزّمان» ففیه وجوه من الفساد:

«منها أنّه قال: فثبت وجود مقدار لإمکان وقوع الحرکات بین المتقدّم و المتأخّر من المسافة ضعیف لانّه یجب أن یکون لهذا الإمکان امتداد حتی یکون له مقدار، و کیف لا و قد جعل له نصفا و قد ثبت أنّه لا وجود للامتداد و ابین من بعد انّ الامکان امر اعتباری لا وجود له إلّا فی الذّهن فیکون قوله: «فثبت وجود مقدار لإمکان کذا» کاذباً.

و منها انّه ان سلّم وجود مقدار هذا [١٠٣] الإمکان بین طرفی کلّ مسافة و حدود المسافات أکثر من أن تحصیَ، و یکون کلّ واحد منها زماناً علی مقتضی کلامه لزم أن یکون فی الوجود أزمنة أکثر من أن تحصی من هذا الوجه. ثمّ یکون بین المتقدّم و المتأخّر من کلّ مسافة إمکان وقوع حرکة علی کلّ حدّ من السّرعة و البطؤ، و حدود السّرعة و البطؤ فی

الحركة أكثر من أن تحصى، و يكون كلّ واحد منها زمانا فيكون فى الوجود أزمنة أكثر من أن تحصى من هذا الوجه أيضاً. فيكون عدد الأزمنة الموجودة مضروب عدد أكثر من أن يحصى فى عدد أكثر من أن يحصى، و هذا مخالف لقوله: «انّ الزّمان مقدار حركة فلك معدّل النّهار».

و منها أنّه قال: «انّ هذا المقدار منقض مع مقدّره و ليس له ذات حاصلة و لاشك فى ان مقدّره بكون إمكان وقوع الحركات و ما لا يكون له ذات حاصلة كيف لمقداره وجود.

و منها انّ هذا الإمكان يكون موجوداً ثابتاً على قوله: «و لا يكون منقضياً» فيكون قوله: «أنّه منقض مع مقدّره» كاذباً على قوله «و منها انّه جعل الزّمان أو لا مقدار إمكان وقوع [۱۰۴] الحركات، ثمّ قال انّه مقدار الحركة مطلقاً، ثمّ قال انّه مقدار حركة معدّل النّهار، ثمّ جعله موجوداً يلزمه وجود الحركات و التغيّرات.

و منها انّه فى العرف العامى مقدار امتداد حركة معدّل النّهار فلم يكن له حاجة إلى إثبات انّه مقدار حركة معدّل النّهار، إنّما حاجته إلى إثبات انّه موجود فى الأعيان و لم يفعل.

و منها انّه جعله مقدار إمكان وقوع الحركات، ثمّ دلّ على انّه يحلّ الجسم بواسطة الحركة بأنّه لا يجوز أن يكون مقدار الجسم بلا واسطة و لا مقداراً له بواسطة هيأةٍ قارّة و مقدار إمكان الحركة لا يحتاج فى إثبات قيامه بالجسم بواسطة الحركة إلى دليل. و قوله: «الحركة تنقسم إلى متقدّم و متأخّر و المتقدّم منها ما يكون فى المتقدّم من المسافة و المتأخّر ما يكون فى المتأخّر منها لكن المتقدّم من الحركة لا يكون موجوداً مع المتأخّر منها كما يوجد المتقدّم و المتأخّر من المسافة معاً» و إنتاجه من ذلك قوله: «فيكون الزّمان لذاته يكون شئ منه قبل شئ و شئ بعد شئ» من عجايب الأدلّة فإنّه ليس بين الدليل و ما ألزم واسطة و رابطة بل الاولى أن يقال فيكون الزّمان شئ منه قبل شئ [۱۰۵] و شئ بعد شئ لأجل الحركة الّتى يكون شئ منها قبل شئ و شئ بعد شئ لأجل المسافة لأنّ الزّمان يطابق الحركة فيكون الجزء منه المطابق لجزء من الحركة متقدّم متقدّماً و المطابق لجزء من الحركة متأخّر إلّا أن يكون جزءاً منه متقدّماً و جزء متأخّراً.

و على هذا الكلام استدراك آخر و هو أنّ التقدّم و التأخّر فى المسافة إنّما يكونان بالفرض

و الوضع، فإنّ المتقدّم منها إذا كان مبتداء يصير متأخّراً إذا ابتدى من الطّرف الآخر منها، و لا يكون المتقدّم من الحركة لاجل كونه فى المتقدّم من المسافة بل لكونه مبتداء و كذلك المتأخّر منها.

و قوله «و يكون ساير الاشيآء لاجله شئ منه قبل شئ و شئ بعد شئ» باطل لانّ الحركة و المسافة من الاشيآء و ليس التّقدّم و التّأخّر فيهما لأجل الزّمان، نعم يقال للشئ الموجود فى زمان من الأزمنة الثلثة المصطلح عليها متقدّم على شئ وجد فى زمان متأخّر عنه أنّه قبله و للشّئ الاخر انّه بعده من غير هذا التكلّف و الكلام الفاسد.

و قوله: «صحّ أنّ الزّمان يقوم بالجسم بواسطة أى يقوم الزّمان بالحركة و الحركة تقوم بالجسم» قد ظهر بطلانه فإنّه إذا لم يكن للزّمان وجود فى نفس الأمر لم [١٠٦] يصحّ الحكم بقيامه بمحلٍّ.

ثمّ أقول يلزم من القول بقيام الزّمان بالحركة أن لا يكون موجوداً فى الاعيان إذ يستحيل أن يقوم عرض موجود فى الأعيان بعرض، و قد أقيم عليه أدلّة قد ذكرت فى كتب **الكلام**، و **الفلاسفة** جوّزوا ذلك و يتمسّكون لأثبات ذلك بامثلة يدّعون أنّها أعراض قائمة بأعراض. و إذا ثبت أنّه ليس شئ من الأشيآء الّتى يقولون أنّها أعراض قائمة بأعراض موجودة فى الأعيان بطل قولهم. فمن تلك الأمثلة النقطة و الخطّ و السّطح قالوا أنّها أعراض و النقطة تقوم بالخطّ لانها نهايته و الخطّ يقوم بالسّطح لانّه نهايته و السّطح يقوم بالجسم لانّه نهايته و كلّها قائمة بالجسم بعضها بواسطة بعض.

فأقول: انّ النّقطه و الخطّ و السّطح ليست شيئاً وراء اجزآء الجسم فإنّ السّطح هو المدرك بالبصر و اللّمس من الجسم و ما تماس به جسماً آخر إذا كان له طول و عرض و ليس شيئاً فى نفسه ورآء بعض من الجسم. و الخطّ إن كان فصلاً مشتركاً بين سطحين فانه يكون متوهّماً لا وجود له فى نفس الأمر. و كذلك ما يقال: انّ السّطح إذا انتهى و لم يبق من عرضه شئ و بقى طول فقط هو [١٠٧] الخطّ أيضاً متوهّم لا وجود له فى نفس الأمر». و إما ان كان لجسم طرف حادّ لا عرض له فانّه يكون أيضاً بعضاً من الجسم و ان اعتبر طرفا لسطح و نهاية له لم يصر موجوداً فيه بل فى الجسم. و حال النقطة كحال الخطّ فى أنّ الّتى متوهم

منها فصلاً مشتركا بين اجزآء الخطّ و طرفا للخطّ إذا انتهى طوله و لم يبق منه شئ لا يكون لها وجود فى نفس الأمر و إن كان فى الوجود جسم له طرف حادّ كرأس مخروط كانت تلك جزءًا من الجسم على تقدير كون النقطة و الخطّ عرضين موجودين فى الأعيان فإنّهما يكونان موجودين فى الجسم و إن اعتبر الخطّ نهاية للسّطح لا يصير بذلك موجوداً فى السّطح بل يكون موجوداً فى الجسم لا بواسطة السّطح و كذلك النّقطة تكون موجودة فى الجسم لا بواسطة الخطّ و ان اعتبرت نهاية له.

و من تلك الأمثلة ما يقال سطح أبيض و خشن و املس و مستضئ و برّاق و ليس منها قائماً الا بالجسم لما بيّنا انّ السّطح ليس شيئا ورآء الجسم و اللّون يقوم بها يدرك من الجسم. و كذلك الاستضآءة و البريق و الخشونة هى أن يكون للجسم اجزآء صغار مختلفة الطّول [١٠٨] مدركة مختلطة الطّويل منها بالقصير اذ قدركبه اجزاء جسم بهذه الصّفة و الملاسة هى أن لا يدرك من الجسم أجزاء بهذه الصّفة. و منها سرعة الحركة و بطؤها و هما معنيان إضافيّان لا وجود لهما إلّا فى الأذهان فإنّ الحركة لا تكون فى نفسها بالنّظر إلى ذاتها سريعة و لا بطيئة لكنّ الذّهن إذا قاس حركة بحركة مخالفة لها فى قطع المسافة حكم بكون الّتى تقطع مسافة أطول من الّتى تقطعها الاخرى فى زمانين متساويين أو تقطع مسافة مساوية للّتى تقطعها الاخرى فى زمان أقصر من زمان قطع الاخرى سريعة و يكون الاخرى بطيئة. و من دون هذا الاعتبار و المناسبة لا يكون فى الحركة سرعة و بطؤ و لو كانت السّرعة و البطؤ معنيين وجوديين لم تنقلب السّريعة بطيئة بالقياس إلى ما هو أسرع منها و لا البطيئة سريعة بالقياس إلى ما هو أبطأ منها كما لا ينقلب الأبيض أسود و لا أسود أبيض بقياس ما لكونهما معنيين وجوديين.

و على هذا قياس ما يقال كلام فصيح و ركيك و ظاهر و جلىّ و دقيق فانّه لا يكون الكلام فى نفسه شيئاً من ذلك من كون اعتباره مع كلام آخر و قياسه به فانّ الفصاحة و أخواتها من الصّفات الإضافيّة [١٠٩] كالابوّة و البنوّة ليس شئ منها موجوداً فى الأعيان و لذلك ينقلب الفصيح ركيكاً و الرّكيك فصيحاً بالقياس إلى شئ آخر. نعم قد يقال لبعض الكلام فصيح من دون أن يكون فى ذهن القايل قياس له إلى كلام آخر، كما يقال لكلام الله

«فصيح مطلقاً» لكن إنّما كان ذلك لأحد أمرين كلاهما قياس:

أحدهما انّه قد قيس ذلك الكلام بكلّ كلام سمع فوجد فصيحاً بالقياس إليه، و علم أنّه لا يكون كلام لا يكون ذلك الكلام فصيحاً بالقياس اليه و تقرر ذلك عند **العلمآء** فوصف بعد ذلك بانّه فصيح من دون قياس فى الذّهن جديد.

و الثّانى أن يكون قد عرف **علماء الكلام** بعض الألفاظ فصيحاً بالقياس إلى غيرها و بعض طرق تركيب الألفاظ أفصح من بعض فإذا وجدوا كلاماً ألفاظه من تلك الألفاظ الفصيحة بالقياس إلى ألفاظ اخرى و طرق تركيبها فصيحة بالقياس إلى الطّرق الاخرى سمّوه «فصيحاً مطلقاً» و على هذا قياس كل ما يوصف بشئ من الصّفات الإضافيّة مطلقاً. و على ما ذكرنا قياس الطّول و القصر فى الخطّ و العرض و الضيق فى السّطح و الكثرة و القلّة فى العدد و يمكن ان يقال انّها عبارات عن كثرة [١١٠] الاجزآء و قلّتها. و منها ما يقال للعدد زوج و فرد و تامّ و زايد و ناقص و نصف إلى غير ذلك من اصطلاحات الحساب.

أقول: إنّما يقال للعدد زوج إذا اعتبر انقسامه بمتساويين و فرد إذا اعتبر عدم انقسامه بمتساويين، و تامّ إذا اعتبر مساواته لمجموع اجزائه و زايداً إذا اعتبر زيادة اجزآئه عليه و ناقص إذا اعتبر نقصان اجزآئه عنه لكن قد يكون عرف عدد بذلك الإسم فيذكر به من دون اعتبار و يقال للعدد ضعف بالاضافة إلى عدد و نصف بالاضافة إلى عدد. و لو كانت أمثال هذه الصّفات اموراً وجوديّة لكان كلّ عدد مركّباً من اجزآء لا ينتهى عددها إلى نهاية يوقف عندها، فإنّ كلّ عدد يكون له نسبة إلى كلّ عدد فيكون نصفاً لعدد و ثلثاً لآخر و ثلثين لثالث و ربعاً لرابع و ثلاثة أرباع لخامس، و هكذا يستمرّ إلى غير حدّ يوقف عنده و تركّب كلّ عدد من هذه الاجزآء محال.

و على هذا قياس احكام المقادير المذكورة فى **كتب الهندسة** كقيام الزّاوية و انفراجها و حدّتها و كون المثلّث قايم الزّاوية و منفرجها و حادّها و متساوى الاضلاع و مختلفها و متساوى السّاقين و مساوى الزّوايا القايمتين و أمثال ذلك [١١١] فانّ كل ذلك يقال اعتبارات و قياسات فلايكون شئ منها عرضاً موجوداً فى الأعيان.

و يمكن أن يجاب عن كلّ ما يورد من امثلة قيام عرض بعرض على قياس ما ذكرنا فإذا

حكم ابن سينا بكون الزّمان قايماً بالحركة لزمه أن يقول بوجود الزّمان فى الأذهان فقط.

و انا إنّما أطنبت فى هذا المعنى و جرّرت الكلام إليه و إن لم يكن من نفس هذه الرّسالة لأنّه مسئلة مشهورة فيما بين أهل الحق و الفلاسفة و التمس منّى بعض الاصدقآء الكشف فيها و انا الان ارجع إلى ما كنت فيه فأقول قال ابن سينا: إن لم يكن حركة لم يكن زمان، إلى قوله: «فإن لم يكن حركة و تغيّر لم يكن زمان» حقّ لكنّه اراد بذلك باطلا، فإنّ الزّمان إذا كان وضع لتقدير امتداد حركة فلك من الأفلاك الثلثة فما لم يكن حركة و تغير و تجدّد أمرٍ فامر لم يكن زمان، لكنّه أراد ان يثبت بقوله: «ما لم يكن حركة لم يكن زمان» قدم العالم لانّ الزّمان لذاته يكون شئ منه قبل شئ و شئ بعد شئ و ما لم يكن حركة و تجدّد أمرٍ فأمر لم يكن قبل و بعد، فيكون قبل كلّ قبل قبل و بعد كلّ بعد بعد و لا يجوز أن تنقطع هذه القبليّة و البعديّة فينقطع الزّمان و يستحيل أن ينقطع الزّمان فيجب أن يكون الحركة قديمة [١١٢] و دائمة لا أوّل لها و لا آخر كما انّ الزّمان كذلك لأنّه إن لم يكن حركة و تغيّر لم يكن زمان فيجب أن يكون العالم على ما هو عليه الآن قديماً و دايماً.

و سأجيب عن ذلك عند الجواب عن الشّبه الّتى بنوها لإثبات قدم العالم على كون الزّمان قديماً و قوله: «الزّمان متّصل» إن أراد به أنّ الذّهن متصوّر لحركة الفلك امتداد على الإتّصال فيتصوّر له مقدار متصلاً هو الزّمان كان صحيحاً، و إن أراد به أنّه متّصل فى الوجود كان فاسداً لأنّ ما لا يكون موجوداً لا يكون متصلاً و لا منفصلاً، و على تقدير كونه موجوداً على قوله إذا كان فى وجوده مطابقاً للحركة و لا يوجد جزء من الحركة مع جزء كان الزّمان كذلك لا يوجد جزء منه مع جزء و لا يتصوّر اتّصال الموجود بالمعدوم فلا يكون الحركة متّصلة و لا الزّمان. قوله: «وجب أن يكون للزّمان فصل متوهّم فى امتداده» إلى قوله: «و لا يجوز أن يكون موجوداً فيه بالفعل» يدلّ على انّ الزّمان ليس موجوداً فى الأعيان، لانّ الزّمان إذا كان لا يوجد جزء منه مع جزء كان امتداده متوهّماً و إذا كان فصله الّذى هو الآن فيه متوهّماً كان الزّمان متوهّماً. و قوله: «و هذا الآن يكون موجوداً فى الزّمان بقوّة قريبة من الفعل» قول لامعنى له لانّ الموجود بالقوّة [١١٣] ما يكون معدوماً و يمكن يوجد. ثمّ هذه القوّة قد تكون بعيدة كقوّة الطّفل على الكتابة و قد تكون

يكون عارضاً لذاته أو لازماً و شبهتهم المذكورة من المشكلات الّتى تحيّر فيها الفلاسفة.

و أيضاً فانه يلزمهم على هذا القول اشكالات لا يمكنهم التفصّى عنها.

منها أنه إذا كان ذاته الّتى هى الوجود موجودة لزم أن يكون لها وجود كما لغيره من الموجودات و إلّا كانت موجودة بلا وجود فيلزم أن يكون إمّا لازماً أو عارضاً و لا حاجة بنا إلى ذكر الاشكالات الاخر. و امّا غيرهم فلم يصحّ أحد منهم جواب عن هذه الشّبهة فكان المعنى الّذى قرّرته حصل بمعرفته خلاص الخائضين فى هذا العلم عن غمرة عميقة تردّدوا فيها مدة مديدة فالحمد للّه الّذى هدانا لهذا و ما كنّا لنهتدى لو لا أن هدانا الله.

فإن قيل: الوجود الّذى هو حقيقة ذاته تعالى مخالف للوجود المشترك فيه فلا يكون وجوده موجوداً فى الأذهان فقط.

قلنا: وجوده مخالف للوجود المشترك فيه بالمعنى و الحقيقة أم بان وجوده واجب و لا علّة له و وجوده غير جايز و معلول. فإن عنيتم المخالفة فيما ورآء المعنى و الحقيقة، قلنا: إذا كان وجوده الّذى هى حقيقته موافقاً فى المعنى للوجود المشترك [١٤٤] فيه لم يكن موجوداً فى الاعيان فلا يكون واجبا و لا جايزاً لأنّها من صفات الموجود فى الأعيان. ثمّ إن صحّ وصف وجوده بكونه واجباً فلا معنى للوجود الواجب سوى أنّه موجود لا علّة له أو وجود متأكّد لا يبطل بذاته و لا يبطله غيره و كلا الحكمين لا يوجبان للمعنى الذّهنى وجوداً فى الأعيان فإنّ كليهما نفى، فلا يصير الوجود الّذى لا وجود له فى الأعيان بكونه بلا علّة أو بلا بطلان موجوداً فى الأعيان فانّه إذا كان غير موجود فى الأعيان كان بلا علّة و بلا بطلان فانّ العلّة و البطلان يكونان للموجود فى الأعيان. و إن عنيتم بقولكم: «وجوده مخالف للوجود المشترك فيه» انّه مخالف له فى المعنى، قلنا إذا عنيتم بلفظ الوجود معنىً غير المعنى المتعارف له لم يكن فيه مضايقة إلّا من حيث اللّغة و أمّا فى الحقيقة فلا مضايقة. فيه لكن يتوجّه عليكم ما قرّرتم فيه و هو انّ الوجود الّذى هو ذاته هل هو موجود بوجود أم لا إلى آخر ما ذكرنا قبل.

ثم انّ قولهم: ان وجوده مخالف لوجود غيره فى المعنى و الحقيقة» فرار عن الالزام، فان الظّاهر من أقوالهم فى هذا المعنى انّهم يقولون بالوجود الّذى يدّعون انّه حقيقة ذاته تعالى الوجود المشترك فيه لأنّهم قالوا [١٤٥] الوجود يكون إمّا داخلاً فى حقيقة ذاته و امّا غير

داخل، و غير الداخل إمّا لازم و امّا عارض، و المعنى بالوجود فى كلا هذين القسمين هو الوجود المتعارف المشترك فيه فيحب أن يكون المعنى بالوجود الّذى يكون جزءًا من حقيقته أيضاً الوجود المشترك فيه و إلّا لم يكن القسم الوارد على الوجود مطلقاً إلى القسمين صحيحاً لأنّ احد القسمين إذا كان مخالفاً فى المعنى القسم الآخر لم يكونا قسمى الشّئ المقسّم إليهما فبطل قولهم: «أنّ حقيقة الصّانع تعالى نفس الوجود». و هذه المسئلة صارت علاوة فى هذا الفصل على مسئلة الوجود و كونه موجوداً فى الأذهان لكنّها علاوة راجحة على أصل الحمل و الله الموفّق للصّواب.

الفصل الرّابع فى ابطال شبههم المبنيّة على قدم الزّمان لإثبات قدم العالم.

و إذا ثبت انّه لا وجود للزّمان و لا وجود فى الأعيان بطلت شبههم المبنيّة على قدم الزّمان، لانّه إذا لم يكن الزّمان موجوداً لم يكن قديماً و لا حادثا و لم يكن له فى الوجود قسم هو قبل و قسم هو بعد فلا يلزم من كون العالم حادثا بعد عدم أن يكون له قبل موجود فضلاً عن أن يكون لقبله قبل، وكذلك إلى غير نهاية فيكون معنى قولنا: «العالم حادث» [١۴۶] بعد عدم انّ له وجودا مبتداء له أوّل لا انّ العدم شئ هو قبل حتّى يكون له بعد و هذه القبليّة و البعديّة من أحكام الوهم الكاذبة لأنّا وجدنا كل شئ حدث قد كان حدوثه بعد شئ هو قبل توهّمناه موجوداً و إن لم يكن فى الحقيقة كذلك لما بيّنّاه و قبل قبله قبل كذلك إلى غير نهاية، فحكمت أوهامنا انّ كلّ حادث يكون قبله قبل إلى غير نهاية و ليس كذلك، فإنّ العدم لا يكون شيئاً فيه قبل و بعد فالعالم حدث بعد عدم ممتدّ إلى غير نهاية و امتداد عدم العالم يكون بقياسه إلى إمتداد وجود البارى تعالى المتصوّر وجوده و امتداده فى الأوهام. و ذلك بانّه لمّا كانت ذاته موجودة لم يزل و لم يكن معه شئ حكم الذّهن بقياس ذاته إلى الذّوات المعدومة فى الأعيان الموجودة فى الذّهن بوجود ممتدّ لذاته على الذّوات المعدومة بعدم ممتدّ امتداداً لا أوّل له و آخره وجود العالم و حكم انّ لهذا الإمتداد مقداراً لا أوّل له و يجوز أن يسمّى هذا المقدار مدّةً و زماناً على قياس تسمية مقدار امتداد حركة الفلك مدّة و زماناً. فعلى هذا يجوز أن يقال كان قبل العالم زمان لا أوّل له موجود فى الأذهان.[١۴٧]

و خرج بهذا التحقيق الجواب عن جميع شبههم المبنيّة على وجود الزّمان فى الأعيان و

انحلّ الإشكال الّذى هو ان وجود العالم إذا تأخّر عن وجود البارى تعالى بزمان غير متناه كان قبله زمان غير متناه فيكون الزّمان قديماً فانّه يلزم منه ان يكون الزّمان المعدوم قديماً.

و قد أجاب الأمام **حجّة الاسلام** – رحمه الله – عن هذا السّؤال بأنّ معنى تقدّم البارى على العالم هو انّه كان و لا عالم ثمّ كان و معه العالم و معنى قولى: «كان و لا عالم» وجود ذاته و عدم العالم فقط و معنى قولى: «كان و معه العالم» وجود الذّاتين فقط فمعنى تقدّمه إنفراده بالوجود فكلّما لا يلزم من قولنا: «ا و لا عيسى» ثمّ «كان و معه عيسى» الا وجود ذات و عدم ذات ثمّ وجود ذاتين و لا يلزم وجود ثالث، فكذلك ما نحن فيه و إن كان لا يسكن الوهم عن تقدير شئ ثالث لكن لا يلتفت إلى أغاليط الأوهام.

أقول: فى هذا الكلام تعقيدات و تكلّفات و لمنازعات الخصوم فيه مجال رحب فإن العقل يقضى بأنّ وجود الذّاتين يكون متأخّراً عن وجود ذاتٍ و عدم ذاتٍ و ان ذلك التّأخّر يكون بزمان إلى تمام السّؤال المذكور.

و أجاب عنه صاحب كتاب [١٤٨] **نهاية الأقدام** بأنّ إطلاق التقدّم و التأخّر و المعيّة الزمانيّة ممتنع فى حقّ البارى تعالى لأنّ ما لا يقبل الزّمان ذاتاً و وجوداً لا يقال انّه تقدّم أو تأخّر أو قارن الزّمان، كما انّ ما لا يقبل المكان لا يقال انّه فوق العالم و تحته أو فيه. و هذا الجواب لا يستقيم على قول **أبى البركات** فانّه لا يسلم براءة وجود البارى تعالى عن الزّمان. و الجواب الفحل الّذى يطمئنّ معه القلب و يسكّن الوهم و يزيل الشّكّ بالكلّية ما إيتدعته بهداية الله تعالى إلّا انّه يبقى معه تشنيع **أبى البركات** بكون الخالق الجواد معطّلاً عن الخلق و الجود مدّة غير متناهية.

و الجواب عنه هو انّ الخالق يخلق ما يمكن خلقه فالجواد يجود بما يمكن الجود به و خلق العالم و وجوده فى الأزل محال لما ذكرنا من الأدلّة و الله تعالى لا يوصف بخلق المحال و الجود بمحال الوجود فكون وجود العالم حادثاً ضرورىّ فتأخّر وجوده عن وجود البارى تعالى ضرورىّ، و يكون ذلك التأخّر بزمان و ذلك الزّمان غير متناه بالضّرورة لأنّه إذا كان لوجود العالم أوّل و لم يكن لوجود البارى تعالى أول كان بينهما مدّة غير متناهية بالضّرورة فيكون خلق العالم [١٤٩] فى مدّة غير متناهيةٍ محالاً فلا يكون تنزيه البارى تعالى عن الوصف

بالمحال و هو خلق العالم و الجود بإيجاده فی الأزل تعطيلاً.

ثمّ الشّناعة لازمة للفلاسفة حيث قالوا بتعطيل الخالق الجواد عن الخلق و الجود أزلاً و أبداً، إذ جعلوا وجود العالم مقارناً لوجوده أزلاً و أبداً و إن كانوا قالوا وجود العالم صادر عنه لكن قالوا صدر عنه من غير قصد منه إلى إصداره و إرادة لا يجاده فلا يكون ذلك جوداً و لا إيجاداً فيكون معطّلاً عن الوجود و الايجاد أزلاً و أبداً. و خرج الجواب عمّا قاله ابن سينا فی كتاب الشّفاء و هو انّ قطع الزّمان لو فرض فی ابتدائه كان وجوده بعد عدمه فيكون له قبل و عمّا قاله فی الإشارات و هو أنّ الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن هو فيه فقد ذكرنا انّ هذا القبل و قبل القبل و كذلك إلى غير النّهاية إنّما يكون فی التّوهّم و إلّا فالعدم لا يكون فيه قبل موجود لكنّ الوهم يحكم بذلك لما ذكرنا قبل.

و أمّا قوله:« هذا القبل غير العدم لانّ العدم قد يكون بعداً».

فالجواب عنه ان قوله: «هذا القبل غير العدم» مسلّم فانّه متوهّم فی العدم فيكون عدماً و تعليله بأنّ العدم قد يكون بعد افساد فإنّ العدم بأن يكون بعد [١٥٠] لم لا يجوز أن يكون قبلاً، فإنّ القبل معنىً إضافیّ و كذلك البعد فيجوز أن يكون شئ قبل شئ و بعد شئ آخر فيجوز أن يكون قبل شئ عدم و بعده عدم كما انّه كان قبل حدوث العالم قبله عدم و إذا فنی يكون بعده عدم فلا يلزم ممّا ذكر أن يكون قبل العالم زمان موجود، و يجوز أن يكون قبل زمان متوهّم على أنّ الزّمان كما ذكرنا فی وقت وجود العالم أيضاً متوهّم و فی نفس الأمر معدوم، فكيف يكون قبل وجوده زمان موجود فی نفس الأمر و إذا كان قبل وجود العالم زمان متوهّم كان قبله قبل متوهّم، و على هذا النّمط يكون الجواب عن قوله: «لا يجوز أن يكون للزّمان قطع فی آخره» و إذا لم يكن قبل وجود العالم زمان موجود فبأن يكون الزّمان متعلّقاً بتغيّر و متغيّر لا يلزم أن يكون قبل وجوده تغيّر و متغيّر فلا يكون العالم قديماً.

و أمّا الشّبه الباقية من هذا الباب فكلّها مبنيّة على إلزام قدرة الله على الخلق قبل وجود العالم و على خلق فلكين آخرين قبلها و هكذا إلى غير نهاية.

و منها كونه قادراً على خلق ثلث اكر على هذه الصّفة.

و منها قدرته على خلق هذا العالم قبل ان خلقه بمدّة و قبلها بمدّة إلى غير نهاية.

و منها قدرته على خلق عالمٍ آخر قبل خلق هذا العالم [١٥١] و قبل ذلك عالماً و هكذا إلى غير نهايةٍ على ما حكيت هذه الشّبة بتمامها.

فالجواب عن الكلّ هو انّ خلق ما ذكرتم على ما ذكرتم محال لذاته و الله تعالى لا يوصف بالقدرة على خلق ما هو محال لذاته بل هو قادر على خلق ما هو ممكن، لانّه إذا خلق شيئاً وجدوإنّما يوجد ما هو ممكن و المحال لذاته لا يصير ممكناً فلايمكن أن يخلق امّا استحالة وجود الافلاك على ما ذكر فإنّها إذا وجدت فامّا أن يحيط بعضها ببعض أو يماسّ بعضها بعضاً فيحصل منها أجسام لا نهاية لها عند الكلّ، و كذلك يلزم من خلق عوالم بلا نهاية وجود أجسام بلا نهاية، كيف و عندهم وجود عالم غير هذا العالم محال. و امّا خلق هذا العالم بمدّة و قبلها بمدّة إلى غير نهاية فيلزم منه قدم العالم و قد برهنّا على أنّ ذلك محال. و معنى هذا السّؤال هو انّه هل الله تعالى قادر على خلق هذا العالم قديماً؟ فيكون سؤالاً عن نفس المسئلة لا حجّة فبطلت الشّبه من هذا الوجه.

و الجواب عن الكلّ من وجه آخر هو أن يقال كلّ ما يدخل من الأجسام فى الوجود يكون أزمنة وجودها متناهية و كذلك المدد و الإمكانات و التّقدّمات المتقدّم بعضها على بعض يكون متناهية لأنّ كلّ زمان [١٥٢] يفرض انّه يحصل بخلق الأفلاك و الاكر المفروضة يكون متناهياً و كذلك كلّ مدّة يفرض قبل مدّة و كلّ عالم و إمكان و تقدّم و تأخّر يفرض بعض منها قبل بعض قبل وجود هذا العالم يكون متناهياً، و المتناهى كم كان إذا انضاف إلى المتناهى كان الحاصل متناهياً، فكلّ ما يفرض من هذه الأشيآء موجوداً يكون متناهياً و الله تعالى كان يقدر على خلق هذه الأشيآء واحداً قبل آخر لا إلى حدٍّ يوقف عليه. لكن كلّ ما فرض منها مخلوقاً يكون متناهياً كما قبل فى الأمور الاخروية، فلا يلزم من ذلك كون العالم قديماً و لا يكون الإمكانات و التّقدّمات و التّأخّرات بلا نهاية على أنّ الإمكانات و تقدّماتها و تأخّراتها تكون متوهّمة لا موجودة.

و نحن نقول: لا يمكن وجود أمور لا نهاية لها لا توهّمها على أن ما يدخل فى الوهم يكون متناهياً. و بمثل ما ذكرنا فى الجواب عن سؤال قدرة الله تعالى على خلق العالم قبل أن خلقه بمدّة يجاب عن قولهم هل يمكن وجود العالم قبل وجوده و قبله و قبله إلى غير نهاية؟ فيكون

ممكن الوجود بغير نهاية. فيقال: لا يمكن ذلك لانّه يلزم من ذلك إمكان وجود ما لا نهاية له و ذلك محال بل يمكن وجوده قبل وجوده و قبله و قبله لا إلى [۱۵۳] حدّ يوقف عليه لكن كلّما يوقف عليه يكون متناهياً كما قلنا فى الأمور الاخروية. فإذن بطلت جميع شبههم المبنيّة على أمر الزّمان فى قدم العالم وبالله التّوفيق.

الباب الثّانى فى إيطال الشبه الّتى بنوها لإثبات قدم العالم على قدم مادّته فصل واحد.

قال **ابن سينا** فى **كتاب الاشارات**: كلّ حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلاً و ليس هو قدرة القادر عليه و إلّا لكان إذا قيل فى المحال انّه غير مقدور عليه لأنّه غير ممكن فى نفسه فقد قيل إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه أو انّه غير ممكن فى نفسه لانّه غير ممكن فى نفسه، فبيّن إذن انّ هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه و ليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو إضافى يفتقر إلى موضوع فالحادث بتقدّمه قوّة وجود و موضوع. و تمام هذا الكلام انّه أراد بالموضوع محلّ الإمكان و هو المادّة فإن كانت مادّته حادثة احتاجت إلى مادة و لا يتسلسل، فلابدّ من مادّة قديمة و المادّة لا تقوم بدون الصّورة فيكون صورة العالم حاصلة فى مادة قديمة فيكون العالم قديماً. و قالوا العالم لم يزل ممكناً إذ لا حال يصحّ وصف العالم فيها [۱۵۴] بكونه واجباً أو ممتنعاً فيكون إمكانه فى مادّة قديمة.

الإعتراض عليه هو انّ قوله: «كلّ حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود» حكم على كلّ حادث بكونه ممكناً فى حال العدم أى هو حال كونه معدوماً ممكن الوجود فكونه ممكن الوجود إمّا أن يكون أمراً موجوداً فى الأعيان أو أمراً معدوماً فيها فإن كان موجوداً لم يصحّ الحكم به على المعدوم كما عرف، و قد قال **ابن سينا** فى فصول منطقية صدّر بها **رسالته** المذكورة: «و امّا المعدوم فلا يمكن الحكم عليه إلّا بالنّفى أو بإثبات» يتضمّن معنى النّفى إلّا أن يجعل المحكوم عليه موجوداً فى الوهم فيكون الحكم عليه بإثبات وجودىّ أيضاً فى الوهم، و الإثبات الّذى يتضمّن معنى النّفى مثل قولنا الطّوفان كان موجوداً فإنّ معناه انّ المفهوم من الطّوفان ليس له ذات فى الأعيان و قد عدم فى وقتٍ ما فقولنا: «كان موجوداً» لفظة إثبات و معناه انّه ليس موجوداً فى الحال. فقولنا «ممكن الوجود» ان تضمّن معنى النّفى

لم يكن إمكان للحادث قبل وجوده موجوداً فى الأعيان و ان لم يتضمّن معنى النّفى لم يصحّ الحكم بوجوده للحادث قبل وجوده إلّا أن يجعل موجوداً فى الذّهن فيكون إمكانه أيضاً موجوداً فى الذّهن دون الأعيان فلا [١٥٥] يكون له محلّ موجود فى الأعيان.

و أيضاً قد أثبتنا أنّ الوجود غير موجود فى الأعيان فلا يكون إمكان الوجود موجوداً فى الأعيان. و التّحقيق فيه هو أنّ إمكان الوجود و وجوبه و إمتناعه معانى ذهنيّة لا وجود لها فى الأعيان، فإنّ الذّهن إذا تصوّر الذّوات و قاس بعضها إلى بعض فوجدها مختلفة بالنّسبة إلى الوجود حكم على بعضها بالوجوب و على بعضها بالإمتناع و على بعضها بالإمكان و من دون ذلك لا يكون للذّوات فى نفس الأمر لا وجوب و لا إمتناع و لا إمكان فإذا لم يكن للامكان وجود فى الأعيان لم يحتج إلى محلّ موجود فى الأعيان، و إذا وجد فى الذّهن كان محلّة موجودا فى الذّهن.

فإن قيل: الحادث ان قدّر انّه لا يتصوّره متصوّر فيكون فى نفسه ممكنا أم لا.

قلنا: هذا مزلّة أقدام النّظار و التّحفظ عنها عسر جدّاً و الكشف عنه هو أن يقال: الشّئ إذا لم يكن موجوداً فى الأعيان و لا فى الأذهان كان عدماً محضاً، و العدم المحض لا يكون له حكم و وصف البتة. و مهما تذكرته و تذكرت انّه هل يكون ممكناً أم لا كنت قد أدخلتها فى ذهنك فحينئذ يحكم الذّهن عليه بأنّه ممكن و من دون ذلك فلا يكون العدم فى [١٥٦] نفس الأمر شيئا. فالحادث إذا لم يكن موجوداً فى الأعيان و فى الأذهان لم يكن شيئاً و لا ممكناً و لا غير ممكن. و هكذا جميع الموجودات الذّهنية. فعلم انّ الإمكان غير موجودة فى الأعيان فلا يحتاج إلى محلّ.

ثمّ أقول، قوله: «الحادث قبل وجوده ممكن الوجود» حكم بإمكان الوجود للحادث لا للمادة فيكون الحادث محلّه إن كان موجوداً لا المادّة.

فإن قيل، قولنا: «الحادث ممكن الوجود» معناه انّه ممكن الوجود فى مادّته فيكون إضافة الإمكان بالحقيقة إلى المادّة فيكون محلّه المادة.

قلنا: فى هذا جعل المطلوب مقدّمة لانتاج نفسه، فإنّ المطلوب انّ الامكان مضاف إلى المادّة فإذاكان قولنا: «الحادث ممكن الوجود» معناه انّه ممكن الوجود فى المادّة كان هذا عين

المطلوب فلا يصحّ الاحتجاج به. ثمّ انّ معنى قولنا: «الحادث ممكن الوجود» هو أنّه ممكن الوجود فى مادّته غير مسلّم بل معناه هو أنّه ممكن الوجود فى نفسه فبطلت هذه الشّبهة و بطل قولهم: «العالم لم يزل ممكناً» لما ذكرنا من وصف الشّئ بالإمكان.

و قد ذكرنا أنّ الفلاسفة يذعنون لأحكام الوهم فيقعون فى الغلط فى المعقولات. و فى هذه المسئلة غلط لانّهم شاهدوا فى هذا العالم حوادث تحدث فى أجسام [١٥٧] صالحة لقبول صور تلك الحوادث كالسّيف الّذى إنّما يحدث صورته فى الحديد لا فى الصّوف و الخلّ الّذى يحصل من عصير العنب دون المآء فقالوا ان إمكان وجود السّيف فى الحديد و هو مادّته و إمكان وجود الخلّ فى العصير فتوهّموا أنّ كلّ حادث يكون إمكانه فى مادّة متقدّمة عليه وذلك غير واجب فإنّه إن كان وجود السّيف ممكناً فى الحديد و وجود الخلّ ممكنا فى عصير العنب لم يجب أن يكون وجود كلّ حادث ممكناً فى مادّة و الإمكان هيهنا أيضاً غير موجود فى الأعيان لما ذكرنا انّ الوجود و الإمكان غير موجودين فى الأعيان، و لأن الحكم بالإمكان هيهنا يكون على السّيف الكلّى و الخلّ الكلّى، و الكلّى يكون وجوده فى الذّهن فكذلك إمكانه فعلم أن لا وجود للامكان فى الأعيان و لا يلزم منه قدم العالم.

و امّا قوله: «الإمكان غير قدرة القادر عليه و إلّا لكان إذا قيل المحال غير مقدور عليه لأنّه غير ممكن لكان قد قيل المحال غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه» ففاسد، لأنّه لا يقول عاقل ذلك فإن معنى المحال انّه غير ممكن فيكون معنى قولنا: «المحال غير مقدور عليه لأنّه غير ممكن» ه ان غير الممكن غير مقدور عليه لأنّه غير ممكن و ذلك فاسد بل الصّحيح أن يقال: [١٥٨] المحال غير مقدور عليه لانّ المقدور عليه إذا فعل وجد و المحال لا يوجد.

و قوله: «الإمكان أمر إضافى» يدلّ على أنّه لا يكون موجوداً فى الأعيان لما ذكرنا أنّ جميع الأمور الإضافيّة غير موجودةٍ فى الأعيان فهذا هو الكلام على هذه الشّبهه.

الباب الثّالث فى الكلام على شبههم الّتى بنوها على مقدّماتٍ حقّة قرنوا بها مقدّمات باطلة و تلك المقدّمة انّ الحقّ تعالى منزّه عن التّغيّر فصلان:

الفصل الأوّل فى ذكر تلك الشّبه.

فمنها ما أورده ابن سينا فى كتاب الإشارات و هو ان وجود المعلول يتعلّق بوجود العلّة من حيث هى علّة على الحالة الّتى يكون بها علّة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور يحتاج إليها من خارج إمّا مادة كالخشب للنّجار أو معين كالنّشار لنشار آخر أو وقت كالصّيف للآدمى اوداع كالجوع للاكل أو زوال مانع كزوال الدّخن للعسال. فإذا وجدت العلّة على الحالة الّتى بها يكون علّة مع جميع ما يحتاج إليه من خارج و لم يكن مانع وجب وجود المعلول. فإن فرض وجود علة على ذكر دائماً وجب وجود معلولها دائماً أو وقتاً ما، وجب وجوده وقتاً ما و إذا جاز وجود شئ متشابه الحال [١٥٩] فى كل شئ و له معلول لم يبعد أن يجب عنه دايماً.

و منها ما ذكره رجل منهم كان سمّى **برقلس** فى رسالة عملها **فى إثبات قدم العالم** و هى ثلّث شبهٍ متقاربة فى المعنى:

أحدها أنّ الله تعالى جواد فإنّ خلق الخلق جود و الدّاعى إليه جوده فلا يكون مرّة جواداً و مرّة غير جوادٍ فيكون أبداً علّة الخلق فعّالاً له إذ لا سبيل إلى أن يقول ليس أبداً فعّالاً فهو أبداً جواد لانّ من يكون أبداً جوادا يريد أن يكون الأشيآء مقارنة له و هو قادر على ذلك بدليل أنّه فعل فإذا كان جواداً أبداً سرمداً و هو يريد أن يجود أبداً سرمداً و هو قادر على ذلك أبداً سرمداً كان العالم عنه أبداً سرمداً و لم يجز أن يقال لم يرد ثمّ أراد أو لم يقدر ثمّ قدر لانّه يكون فعلاً يتغيّر من ضعف إلى قوّة و هو استحالة فى كيفٍ و بانّه حدثت له إرادة فيكون محلّاً للحوادث و قد يقال عن كليهما.

و الثّانية أنّه تعالى امّا أن يكون أبداً صانعاً بالقوّة أو مرّة بعد أخرى، فإن كان أبداً صانعاً بالفعل كان المصنوع أبداً موجوداً فإذا لم يكن مبدأً بالفعل كان قبل الفعل صانعاً بالقوّة ثمّ صار صانعاً بالفعل فيحتاج لا محالة إلى ما يظهر فعله كالحارّ بالقوّة يحتاج إلى ما يجعله حارّاً بالفعل و كذلك البارد و غيرها [١٦٠] و هو محال. و كذا لا يجوز أن يكون صانعاً بالقوّة أبداً لأنّه لا يظهر حينئذٍ له فعل و قد ظهر، فتبيّن أن يكون صانعاً أبداً بالفعل فيكون المصنوع و هو العالم معه أبداً.

الثّالثة أنّ ما كان من علّة غير متحرّكةٍ أى غير متغيّرة كان فى وجود غير متغيّر و علّة

العالم غير متغيّرة لا تنتقل من الفعل إلى غير الفعل و لا من غير الفعل الى الفعل لأنّه إن انتقل كان متغيّراً من شئ إلى شئ فإذن ما كان غير متغيّر إمّا أن لا يفعل البتّة و إمّا ان يفعل دايماً فإنّه إن فعل مرّة و لم يفعل أخرى كان متغيّراً و علّة الكلّ غير متغيّرة إذ لو كانت متغيّرة كانت ناقصة و إنّما تتغيّر لتصير إلى التّمام. و أيضاً التّغير يحتاج إلى الزّمان و علّة الكلّ بريّة عنهما.

و مبنى جميع هذه الشبه انّه تعالى متشابه الحال، برئ عن التّغير تامّ العليّة، و لا مانع له عن الفعل و لا يحتاج إلى شئ فى فعله، و هو جواد فيكون جوده حاصلاً أبداً، و صانع بالفعل أبداً فيكون مصنوعه معه أبدا، و غير متغيّر فلا ينتقل من غير فعل إلى فعل.

و قد كسى **الإمام حجّة الإسلام** هذا الكلام كسوة أخرى فقال: «صدور الحادث عن القديم محال لانا إذا فرضنا القديم و لم يصدر عنه العالم فإنّما لم يكن صدر لانّه كان ممكناً صرفاً و لم يكن [١٦١] لوجوده مرجّح ثمّ إذا حدث بعد ذلك لم يخل امّا أن يكون قد تجدّد مرجّح أو لم يتجدّد فإن لم يتجدّد بقى العالم على الإمكان الصّرف و إن تجدّد فالسؤال فى حدوث العالم».

قال: و تحقيقه إذا قيل العالم لم يحدث قبل حدوثه فلايمكن ان يحال ذلك على عجز المحدث عن إحداثه و لا على استحالة حدوثه فانه يؤدّى إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة و الإستحالة إلى الجواز و كلاهما محال. و لا يمكن أن يقال لم يكن فيه عرض فحدث أو لم يكن إله فوجدت بل الأقرب ما يتخيّل انّه يمكن أن يقال القديم لم يكن أراد وجوده فلم يوجده ثمّ أراد وجوده فأوجده فيكون قد حدثت له إرادة و حدوث الإرادة فى ذاته محال لانّه ليس محلاً للحوادث و حدوثها لا فى ذاته لا يجعله مريداً و ليترك النّظر فى محل حدوثها اليس الإشكال قايماً فى أصل حدوثها لأنّها لم حدثت الان و لم تحدث قبل و ما محدثها الان احدثت بذاتها لا من جهة الله تعالى فيكون قد جآء حدوث حادث من غير محدث فيكون العالم موجوداً من غير موجد أم حدثت بإحداث الله تعالى فلم يحدثها فيما قبل العدم قدرة أم عرض أم طبيعة يبدل الآن [١٦٢] ذلك بالوجود و الإشكال عايد بعينه فيه أم لعدم الإرادة فيفتقر الإرادة إلى ارادة اخرىٰ، و كذلك الإرادة إلى إرادة و يتسلسل إلى

غير نهاية. فأذن صدور الحادث عن القديم من غير تغيّر أمر من القديم فى قدرة أو إرادة أو عرض أو وقت او آلةٍ أو طبع محال و تقدير التّغير محال لانّ الكلام فى ذلك التغيّر الحادث كالكلام فى غيره.

الفصل الثّانى فى الجواب عن الشّبه المذكورة.

أقول الجواب عن كلّ هذه الشّبه يخرج بأن يقال: وجود العالم قديماً محال لما برهنّا عليه سواء سمّيتموه «معلولا» أو «جوداً» أو «مصنوعاً» أو «مخلوقاً» فالله تعالى متشابه الأحوال دايماً، غنيّ عن كلّ شئ فى وجود العالم عنه، لا يجوز أن يكون علّة للمحال و أن يصدر عنه المحال و هو جواد دايماً و قادر على الصّنع دايماً لكن لا يجوزان يجود بالمحال و أن يصنع المحال، و لا يجوز أن يكون العالم معه أبداً سرمداً.

و قوله: «انّه صانع بالفعل دايماً» فاسد لأنّه إذا صنع العالم لم يحتج بعد ذلك إلى أن يصنعه دائماً لانّ المصنوع إذا تمّ صنعه استحال أن يصنع مرة أخرى. و امّا الصّانع بالقوّة إن أراد به القادر على الصّنع الّذى لا يصنع فى الحال جاز وصف الله تعالى به لكن إذا صنع بعد أن يكن صنع لم [١٦٣] يحتج إلى مخرج له بالقوّة إلى الفعل و لم يجب من ذلك تغير فيه لانّه قادر على الصّنع الممكن لم يزل و لا يزال، و اذا لم يصنع فى الأزل فإنّما لم يصنع لأنّه كان محالا لا لأنّه احتاج إلى مخرج له من القوّة إلى الفعل لانّه حين صنع كان قادراً على الصّنع الممكن كما كان كذلك فى الأوّل، فلم يجب من ذلك تغيّر فى ذاته و لا فى وصف له لأنّه لم يكن عاجزاً ثمّ قدر لأنّ عدم صنعه فى الأزل لم يكن لعجزه بل يكون الصّنع محالا. و لا يقال لمن يصنع المحال عاجزاً. و أمّا انّه يقال انه لم يرد ثمّ أراد.

فالجواب عنه يذكر فيما بعد.

و امّا قوله: «علّة العالم غير متغيّرة و غير المتغيّر لا ينتقل من غير الفعل إلى الفعل و من الفعل إلى غير الفعل لانّه تغيّر من شئ إلى شئ فغير المتغيّر امّا أن لا يفعل البتّة و امّا يفعل دايماً فانّه ان فعل مرّة و لم يفعل أخرى كان متغيّراً و المتغيّر ناقص و انّما يتغيّر ليتمّ.»

فالجواب عنه هو أن علّة العالم تستحيل أن تكون فاعلاً للعالم دايماً لما ذكرنا انّه يلزم من ذلك أن يكون فاعلاً له فى الأزل و هو محال، و لأنّه إذا فعل العالم تامّاً استحال أن يفعله بعد

ذلك و يستحيل أن لا يفعل علّة العالم العالم البتّة لأنّه لا يكون علّة له فبقى أن يفعله [۱۶۴] بعد أن لم يكن فعله ثمّ لا يفعله فإذا لم يمكن فعل العالم إلّا على هذا الوجه وجب القول به سوآء كان تغيّراً أو لم يكن و هذا النّوع من التغيّر لم يستحل على الصّانع تعالى بل يكون لازماً إذا كان صانعاً.

و امّا قولهم: «ان وجود العالم إذا كان عنه و معلولاً له و وجود المعلول يحتاج إلى وجود العلّة دايماً فيكون وجوده عنها دايماً فيكون هذا فعلاً للعالم دايماً» فتبيّن فساده فيمابعد.

و امّا قولهم: «صدور الحادث عن القديم محال».

فالجواب عنه أنّه ليس بمحال، بل المحال صدور القديم عنه لما بيّنا و ذلك هو المرَجّح لوجوده حادثاً و لايجب من ذلك تجدّد إرادة لانّه تعالى أراد ايجاده على الوجه الممكن و هو أن يكون حادثاً بإرادة قديمة لانّه مريد فى الأزل ما يريده على وفق علمه به فيريد ما يعلمه مقدوراً عليه، و وجود العالم قديماً غير مقدور عليه فلم يكن مريداً له فى الأزل. و إنّما أراد فى الأزل إيجاده حادثاً مرتب الحوادث شيئاً بعد شئ و شيئاً مع شئ فأوجده على وفق ما أراد فى الأزل فلم يكن إلى القول بحدوث إرادة فى ذاته أو لا فى ذاته حاجة و سقطت الاسؤلة الواردة على حدوث الإرادة.

فإن قيل: القادر إذا أراد فعل شئ مقدور عليه [۱۶۵] و لم يكن له مانع من ذلك الفعل و لم يكن محتاجاً فيه إلى شئ من خارج وجب ان يصدر ذلك الفعل، فالبارى تعالى إذا كان قادراً فى الأزل على خلق العالم و مريداً لخلقه فاتّصلت إرادته القديمة لإيجاد العالم بقدرته القديمة على ايجاده وجب وجوده قديماً.

قلنا: إذا كان وجود العالم فى الأزل محالاً لم يكن له قدرة على ايجاد العالم فى الأزل، فلا يصحّ أن يقال: «اتّصلت إرادته إيجاد العالم فى الأزل بقدرته على إيجاده» بل يصحّ أن يقال: «أراد الصّانع فى الأزل ايجاد العالم و هو قادر على ذلك دايماً بقدرة قديمةٍ فحين وجد كان موجوداً بالإرادة القديمة و القدرة القديمة و لم يكن حاجة فى ايجاده حادثاً إلى إرادةٍ حادثة، كما إذا أردنا فى الحال أن نفعل شيئاً فى وقت مستقبل معيّن و بقيت إرادتنا مستمرّة من غير تردّد فيها و غفله عنها ففعلنا ذلك الفعل فى الوقت المعيّن له كنّا قد فعلناه بالإرادة

الماضية لا بإرادةٍ حادثةٍ، فإذا كان هذا هكذا فى الشّاهد مع البعد المفرط فيما بين صفاتنا الحادثة النّاقصة و بين الصّفات القديمة الكاملة غاية الكمال كان أولى [١۶۶] أن يكون كذلك فى أفعال الباري تعالى.

فإن قيل: إرادة فعل فى المستقبل تكون عزماً و مع ذلك العزم لابدّ من أن ينبعث فى ذلك الوقت قصد إلى ذلك الفعل حتّى يحصل الفعل و ذلك فى حقّ البارى تعالى محال.

قلنا: تسمية إرادة الفعل فى زمان مستقبل «عزماً» لا يخرجها من أن تكون إرادة حقيقةٍ و مع ذلك العزم انّما يحتاج إلى إرادة جديدةٍ وقت الفعل إذا كانت قد طرأت غفلة عن الإرادة الاولى، امّا إذا لم تطراء الغفلة و كان المريد من أوّل وقت الإرادة إلى وقت الفعل مريداً للفعل لم يكن للفعل فى الوقت المعيّن له حاجة إلى انبعاث إرادة جديدة و طرّو الغفلة على الله تعالى محال فكان وجود العالم حادثاً بإرادة الله تعالى لإيجاده فى الزّمان.

فإن قيل: التّكوين صفة للبارى تعالى عند **أهل السّنّة و الجماعة** و انّما يكون الفعل تكويناً حقيقة إذا حصل به المكوّن كما انّه انّما يكون كسراً حقيقة إذا حصل به الإنكسار، و لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بانّه مكوّن مجازاً، فإذا وصف بانه مكوّنٌ فى الأزل حقيقة وجب أن يكون المكوّن موجوداً فى الأزل.

قلنا: وجود المكوّن قديماً محال فالتّكوين بمعنى إيجاد المكوّن [١۶٧] حقيقة فى الأزل يكون محالا، و لا يجوز وصف الله تعالى بالمحال لكن لمّا كان المكوّن يوجد محدثا بتعلّق إرادته القديمة بقدرته الّذى هو تكوين و إيجاد بالحقيقة لأنّ التّكوين بالحقيقة هو تعلّق الإرادة بالقدرة كان البارى تعالى موصوفاً بالتّكوين القديم.

فإن قيل: العالم إذا كان حادثاً كان وجوده متأخّراً عن الأزل بمدة غير متناهيةٍ، كيف كانت و لا يتميّز فيها وقت عن وقت لأنّه لا موجود فيها فيتميّز، فبم يتعيّن وقت من أوقاتها الايجاد العالم فيه و لم لا يكون الإيجاد قبله و بعده.

قلنا: ارادة الله تعالى فى الأزل ميّزت وقتا من أوقات مدّة العدم لخلق العالم فيه كما ميّزت أحد المقادير و الإشكال لكلّ جسم و احدى الجهات لحركة كلّ فلك إلى غير ذلك من غير مميّز له فى ذاته أو خارجاً عنه سوى الإرادة. فلولا الإرادة لم يمكن خلق العالم إذ

لا يتخصّص أحد المتماثلات بذاته لأن يوجد علّته. فنسبة كلّ المتماثلات إلى ذات البارى تعالى و إرادته و علمه و قدرته و غيرها من الصّفات متساوية» لكن الإرادة صفة خاصيّتها تمييز المتماثلات من بعض، و الفلاسفة و إن قالوا بصدور العالم عن علّة من غير قصد منها إلى [١٦٨] إصداره فلابدّ لهم أن يقولوا بمميّز أى شئ كان لأنّ أحد المتماثلات لا يتعيّن بذاته لصدوره عن علّة مع أنّ نسبة ذلك الواحد إلى ذات العلّة كنسبة غيره إليها.

و اعترض ابو البركات على هذا بأنّ الإرادة تميّز الشّئ عن مثله فى العقل و التّصور أم فى الوجود و الأعيان، أمّا فى العقل فلا يميّز شئ عن مثله إلّا بفصلٍ، و أمّا فى الوجود فما لم يحصل التميّز قبله لا يحصل الوجود على وفقه فإنّ المقدار يتصوّر فى ذهن موجده قبل إيجاده ثمّ يوجد فى الخارج كما هو موجود فى الذّهن و كذلك الجهة و غيرها، فهيهنا يجب أن يتميّز المراد فى علم الله تعالى بفصل حتّى يريده ثمّ يوجده، و إذ لا فصل بين الأوقات من مدّة العدم لم يمكن تمييز بعض الأوقات بخلق العالم فيه.

و الجواب عنه أنّ الإرادة تميّز أحد المتماثلات من غير فصل فيه مطلقاً إذ لو كان لأحدهما فصل لم تكن متماثلة على الإطلاق، و لو كان التّمييز يكون بفصل عند العقل لكان العلم كافياً فى التّمييز و لم يكن إلى الإرادة حاجة فى الإيجاد. و لما لم يتعذّر التّمييز بين المتماثلين من غير فصل بينهما البتّة على إرادتنا النّاقصة وجب أن لا يتقدّر على إرادة الله تعالى الكاملة، و ذلك كما إذا كان بين يدى إنسان مثلاً تمرتان متماثلتان فى [١٦٩] النّوع و اللّون و الطعم و الشّكل و المقدار و القرب منه و البعد حتّى لا يكون فى أحدهما فصل يرجّح رفعه على رفع الآخر. و لا يمكن إنكاران ذلك ممكن الوجود و مع ذلك لا يشكّ أحد فى أنّ ذلك الإنسان يختار رفع أحدهما قبل الآخر و لا يبقى متردّداً فيما بينهما عاجزاً عن ترجيح أحدهما فيكون إذن قد ميّزت إرادته رفع أحدهما حتى رفعه أوّلا. و يدلّ على انّه لا فصل و لا مميّز إلّا انّه لو قيل له لِمَ رفعت ذلك أولاً؟ لقال لا أدرى لكنّى اخترته اتّفاقاً.

و مما جُرِّبَ مراراً أنّه قد يتشعّب الطّريق المسلوك شعبتين يودّيان إلى موضع واحدٍ يقصده السّالك فإنّه يسلك إحداهما و إن لم يعرف بينهما تفاوتاً ما بدليل أنّه يسلك إحديهما مرّة و الاخرى اخرى، و لو كان فى إحديهما مميّز لسلكها دايماً. فإذا جاز ذلك فى إرادتها

النّاقصة المتعلّقة بالاغراض المميّزة كان أولى أن يجوز فى الإرادة الكاملة البريّة عن الغرض حتّى لا يتعذّر عليه ابتداء خلق العالم فى وقت من أوقات العدم المماثلة.

و امّا قوله: «إنّ المقدار للشّئ يتصوّر فى ذهن موجده حتّى يوجده عليه» فتحكّم من غير دليل يوجبه فإنّ أحد المقادير المتماثلة المتساوية السّبب إلى الموجد و إلى ذهنه كيف يتصوّر فى ذهنه قبل إيجاده [١٧٠] من غير فصل له و كذلك جهات حركات الأفلاك و أشكالها و اعدادها. و قد قالوا: أنّ كون كلّ واحد منها على ما هو عليه واجب لأنّ نظام العالم يحصل به.

أقول: كلّ عاقل يعرف ببديهة عقله انّ مصلحةً مّا لا تفوت و شئ من النّظام لا يبطل بأن يكون كلّ حركةٍ من حركات الأفلاك مواجهةً موجودة منها الآن فتكون المشرقية مغربيّةً والمغربيّة مشرقيّة، و المنحرفة إلى الشّمال منحرفة إلى الجنوب و المنحرفة إلى الجنوب منحرفة إلى الشّمال حتّى يكون الميول متساوية الأقطار و الجوزهرات متبادلة.

و أيضاً، لا يتفاوت حال النّظام بكون قطر الفلك الأقصىٰ أطول أو أقصر ممّا هو عليه بقدر جزء من ألف ألف جزء من خردلةٍ و لا بانحراف فلكٍ عن جهتها بأصغر ما يكون من المقدار، و لا بأن يكون ميل فلك البروج عن فلك معدّل النّهار أعظم و أصغر ممّا هو الآن كذلك بمقدار فى غاية الصّغر، كيف و قد قال بعض الرّاصدين انّه ينتقص قليلاً قليلاً مع أنّه لم يبطل نظام العالم و عندهم يستحيل أن يبطل أبداً، و كذلك القول فى الميول الّتى بين الأفلاك الآخر. و قد قالوا: انّ ميل أحد فلكى الزّهرة و فلكى عطارد لا يثبتان بل يتزايدان و يتناقصان أبداً و النّظام باق و كذلك لا يتصوّر ان يجعل النّظام بكون حركة فلك [١٧١] على قطبين فى غاية القرب من القطبين الموجودين له و لا بزيادة واحد فى عدد الأفلاك أو الكواكب أو نقصان واحد منه. فلمّا لم يتعذّر صدورها عندهم عن علّتها الّتى لا قصد لها و لا اختيار مع تساوى نسبها إلى ذات علّتها و تماثلها فى ذواتها لم يتعذّر ابتداء خلق العالم على خالقه القادر العالم المريد السّميع البصير.

الباب الرّابع فى الكلام على شبههم المبنيّة على نفى الصّفات عن البارى تعالى ليلزم عنه أن يكون صدور العالم عن ذاته فيكون وجود العالم لازماً لوجوده تعالى فيكون قديماً ثلثة

فصول و ذلك لانّ لهم فى ذلك أربعة مسالك:

أحدها فى نفى جميع الصّفات، و الثّانى فى نفى الإرادة خاصّة، و الثّالث فى نفى العلم إلّا بذاته، و الرّابع فى نفى العلم إلّا بالكلّيات. فجعلت الكلام فى كلّ مسلك فصلاً.

الفصل الأوّل فى الكلام على شبههم فى أنّه لا يجوز أن يكون لبارى تعالى عن قولهم صفة أصلاً.

قالوا: لو كان له صفة ورآء ذاته لكانت إمّا جزءًا من ذاته أو قائمة بذاته. لا يجوز أن يكون جزءًا من ذاته تكون ملتيمة من شيئين أو اشيآء فتكون واجبة بهما أو بها فلا يكون واجب الوجود بذاته. و أيضاً يكون كلّ واحد قبل ذاته بالطّبع لأنّ جزء الشئ يكون متقدّماً [١٧٢] عليه بالطّبع كتقدّم الواحد على الإثنين. و محال أن يكون شئ متقدّماً على واجب الوجود و أيضاً يكون ذاته مركبة فيحتاج إلى مركّب فلا يكون واجباً بذاته.

و لهذه الوجوه قلنا: الأجسام لا تكون واجبة بذواتها فيحتاج إلى موجدٍ لها و لا يجوز أن تكون الصّفه امراً ورآء ذاته لانّها إمّا أن تكون واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود بذاتها. لا يجوز أن تكون واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود بذاتها. لا يجوز أن تكون واجبة الوجود بذاتها لأنّه يلزم تعدّد واجب الوجود بذاته و هو محال.

و أقام ابن سينا على استحالة كون واجب الوجود بذاته أكثر من واحدٍ وجوهاً من الشّبه متقاربة، منها ثلاثة أوجهٍ أوردها فى كتاب الشّفاء.

ملخّص أوّلها انّه لو فرض واجب الوجود اثنين لكان كلّ واحد منهما متعيّناً متميّزاً عن الآخر حتّى صار هذا هذا و ذاك ذاك فيكون بينهما اختلاف لا محالة و ذلك الاختلاف يكون إمّا بذاتىّ و إمّا بعرضىّ فإنّ كان اختلافهما بالذّاتىّ كان واجب الوجود جنساً لهما و ذلك الذّاتى فصلاً و يستحيل أن يكون لواجب الوجود فصل من وجهين: أحدهما أنّ الفصل لا يقوّم معنى الجنس دايماً يقوّم وجوده و محالٌ أن يقوّم شئ وجود واجب الوجود لانّ معنى وجوب الوجود وجود متاكّد [١٧٣] وكيف يقوم شئ وجود الوجود المتاكّد. و الثّانى انّه يلزم من ذلك أن يكون حقيقة واجب الوجود متعلّقة فى أن يحصل بالفعل بموجب و هو محال. و إن كان اختلافهما بمعنىً عرضى فإمّا أن يكون ذلك المعنى شرطاً فى وجوب الوجود فيكون

كلّ ما هو واجب الوجود متّفقاً فيه فلا يكون اختلاف و تعيّن و إمّا ان لا يكون شرطاً فى وجوب الوجود فيكون قديم وجوب الوجود من دونه فيكون أمراً خارجاً عن حقيقة واجب الوجود عارضاً له و ذلك محال لأنّ عروضه له إمّا أن يكون من ذاته فيكون كلّ ما هو واجب الوجود متّفقاً فيه فلا يكون اثنينيّة، و إمّا أن يكون من غيره فيكون تعيّن واجب الوجود بذاته من علّة غير ذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته لأنّه لو لا تلك العلّة لم يتعيّن.

و الوجه الثّانى هو أنّ وجوب الوجود إذا كان صفة موجودة لشئ فإمّا أن يكون وجودها واجباً له على معنى ان عين تلك الصّفة الاله فيمتنع أن يكون وجوب الوجود لغيره فلا يكون واجب الوجود إلّا واحداً و إمّا ان يكون ممكناً له فيكون وجود ذلك ممكناً فلا يكون واجب الوجود.

و الوجه الثّالث هو أنّ واجب الوجود لو [۱۷۴] فرض إثنين فإمّا أن يكون كون كلّ واحد منهما واجب الوجود و كونه بعينه شيئاً واحداً فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هو هو بعينه فلا يكون أثنين. و إمّا أن يكونا شيئين فيكون مقارنتهما إمّا لذات واجب الوجود فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هذا بعينه و امّا لعلة فيكون هذا بعينه معلولا فلا يكون واجب الوجود بذاته فواجب الوجود لا يكون إلّا واحداً.

و منها وجه واحد ذكره فى كتاب **الإشارات** و هو أنّ واجب الوجود المعيّن إن كان بعينه لأنّه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره، و إن كان بعينه لامر آخر فهو معلول، لأنّه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهيّة غيره أو صفة و ذلك محال، و إن كان عارضاً فهو اولىٰ أن يكون لعلّة و إن كان ما تعيّن به عارضاً لذلك فهو لعلّة فإن كان ذلك و ما يتعيّن به ماهيّته واحداً فتلك العلّة لخصوصيّة ما لذاته يجب وجوده و ذلك محال، و إن كان عروضه بعد تعيّن أوّل سابق فكلامنا فى ذلك و باقى الأقسام محال. و ذكر الدّليل على أنّ الوجود لا يجوز أن يكون لازماً للماهيّة أو صفة و هو انّه لو كان كذلك لكان الماهيّة [۱۷۵] أو الصّفة سبباً للوجود و السّبب يجب أن يكون متقدّماً بالوجود و لا متقدّم بالوجود على الوجود فلا يجوز أن يكون الماهيّة أو الصّفة سبباً للوجود فلا يكون لازماً لها.

فهذه شبههم على أنّ واجب الوجود بذاته لا يكون الا واحداً على ما ذكره **ابن سينا** ثمّ

قالوا: فلو كان لله تعالى صفة موجودة لزم أن يكون إمّا ذاته و إمّا صفته ممكنه الوجود، و ظاهر انّه يستحيل أن يكون ذاته ممكنة الوجود، و كذلك يستحيل أن يكون صفته ممكنة الوجود و إلّا لاحتاجت إلى موجب لوجودها و يكون ذلك إمّا ذات الله تعالى و إمّا غيره فإن كان الله تعالى موجد صفة لزم أن يكون مستقلاً بالإيجاد من نور تلك الصّفة فلا يكون محتاجاً إليها فى الإيجاد لغيرها فلا حاجة إلى إثبات تلك الصّفه، و إن كان موجد صفة الله غير الله كان إمّا واجب الوجود بذاته أو ينتهى آخر الامر إلى واجب الوجود بذاته فيلزم أن يكون واجب الوجود أكثر من واحدٍ. و أيضاً يستحيل أن لا يكون الله تعالى واجب الوجود بذاته فإذن لا يجوز أن يكون لله تعالى صفة.

و أيضاً ذكر فى كتاب **الإشارات** لنفى الصّفات أنّ الغنىّ التّام هو ما لا يكون متعلّقاً بشئ آخر امّا فى ذاته كمقوّمات الماهيّة [١٧۶] فانّه يتم بها فى ماهيّته، و إمّا فى هيئات متمكّنة من ذاته كالحسن و الشّكل و غيرهما، و إمّا فى هيئات كماليّةٍ اضافيّة لذاته كعلمٍ أو قدرة فمن احتاج إلى شئ من ذلك فهو فقير محتاج إلى كسب فيكون محتاجاً و ناقصاً.

فهذه شبههم فى نفى الصّفات عن الله تعالى و قد ذكر **علمآء الإسلام من أهل السّنة و الجماعة** أدلّة على إثبات صفات الكمال لله تعالى بما فيه كفاية على ما هو مذكور فى كتبهم و أنا أذكرها هنا من ذلك طرفا:

فأقول: أمّا الإرادة فقد ذكرنا من قبل انّه لابدّ فى العالم حادثاً كان أو قديماً من مرجّح لأحد المتماثلات على أحد الوجوه المذكورة حتّى يدخل فى الوجود من بين أمثالها المتساوية النّسب إلى الّذى وجد منه سوآء كان علّة أو مختاراً و ذلك هو الإرادة، فيجب أن يكون موجد العالم مريداً.

و أمّا العلم فلا خلاف فى ان صانع العالم غير مقسور من غيره على ذلك و الفاعل غير المقسور على فعله إمّا أن يفعله بالطّبع كالنّارِ فى الإحتراق أو بالإرادة كالإنسان فيما يفعله بالرؤيّة أو بهما جميعاً كالإنسان أيضاً فى النّزول إلى تحت. و محال أن يكون العالم صدر عمّا صدر عنه بالطّبع لأنّ ما يصدر عنه الفعل بالطّبع لا يكون له شعور [١٧٧] بذلك كالنّار فى الإحراق، و كيف يقول لا شعور لموجد العالم بإيجاده مع ما يرى فى أجسام العالم و أعراضه

من الحكم البالغة و الأحكام التّام و النّظام الحافظ بعض أجزائها بعضاً المعين بعض مصالحها بعضاً حتّى لا يخلو جزء منه و جزء جزء إلى أدقّ ما يمكن أن يتصوّر من حكمة نافذة فيه بحيث لا يمكن إيجاده إلّا عن علم محيط بتفاصيل الموجودات، الّا أن يكون ذلك الإيجاد على سبيل التّسخير و الإستعمال كما أنّ الخطّ الحسن المنتظم من قلم الكاتب على حسب إرادة الكاتب و علمه من دون علم القلم بذلك. و الله تعالى عالٍ على أن يكون له مسخّر و مستعمل فيكون عالماً بايجاد العالم فاعلاً له بالإرادة و الطّبع.

و أيضاً العالم بما يفعله إذا لم يكن مقسوراً على فعله كان راضياً بما يفعله مريداً له و الله تعالى عالم مريد و الفاعل غير المستعمل يكون قادراً على ما يفعل فالله تعالى قادر، و الفاعل عن علمٍ و إرادة يكون حيّاً لا محالة و الله تعالى حيّ و يجب أن يكون الله تعالى متّصفاً بصفات الكمال منزّهاً عن صفات النّقص و الصّمم و العمى و البكم صفات نقص و عيوب. و من لا يكون سميعاً يكون أصمّ و من لا يكون بصيراً يكون أعمى و من لا يكون متكلّماً يكون أبكم، [١٧٨] فيجب أن يكون الله تعالى سميعاً بصيراً متكلّماً.

و إذا ثبت ان الله تعالى عالم قادر مريد حيّ سميع بصير متكلّم وجب أن يكون له علم و قدرة و إرادة و حياة و سمع و بصر و كلام خلافاللمعتزلة فإنّهم يقولون انّه عالم لا بعلمٍ بل بعالميّة و قادر لا بقدرة بل بقادريّة و مريد لا بارادة عند بعضهم و بإرادة لا فى محلّ عند بعض، و قد اقتدوا فى هذه المقالة بالفلاسفة فانّهم قالوا: انّه تعالى عالم و قادر و مريد لا بعلم و قدرة و إرادة بل بالذّات، و ذاته علمه و إرادته و القايل، هو عالم و لا علم له» كالقايل: «هو عالم و ليس بعالم» لأنّ من لا علم له لا يكون عالماً.

و إذا ثبتت الصّفات لله تعالى بطل قولهم بنفى الصّفات و مع ذلك بقى ان أجيب عن شبههم.

فأقول: ليست صفات الله تعالى أجزاء لذاته بل قايمة بها على أنّ قولهم: «لو كان ذات واجب الوجود بذاته ملتئمة من شيئين أو اشيآء كانت واجبة بهما أو بها فلا يكون واجب الوجود بذاته» فاسد، لإنّ الذّات لا تكون إلّا مجموع أجزائها فالواجب بأجزائه يكون واجباً لذاته. و أمّا التّقدم بالطّبع فإذا كان معناه هو أنّه لو لا كلّ واحد من الأجزاء لمّا وجد

المركّب منها و لم يلزم من ذلك تأخّر فى الوجود زمانى فلم يستحل و لم يذكر عليه دليل و إذاكان المركّب واجب الوجود على [١٧٩] تركّبه لم يحتج إلى مركّب و من يجوز تركّب واجب الوجود يقول لم يجب حدوث الأجسام و إمكان وجودها لتركّبها بل لما يلزم من قدمها وجود ما لا نهاية له هذا.

و أمّا الجواب عمّا قالوا على القسم الحقّ و هو أنّ صفات الله تعالى قايمة بذاته فقولهم: «لا يجوز تعدّد واجب الوجود» غير مسلّم. و قولهم، «لو فرض واجب الوجود إثنين كان كلّ واحد منهما متعيّناً متميّزاً عن الآخر بأمر» مسلّم. أمّا أن يكون ذلك إمّا ذاتياً أو عرضيّاً فاسد لأنّهم تركوا قسماً آخر هو الحقّ و هو أن يكون تعيّن كلّ واحد منهما بذاته و حقيقته كما انّ ذات البارى و صفاته متعيّنة بذواتها و تميّز كلّ واحد منهما عن الآخر بحقيقته، و قول واجب الوجود عليهما لا يوجب أن يكون جنساً لهما، فانّه قال فى هذا الموضع ليس معنى وجوب الوجود إلّا تاكّد الوجود و الوجود المتاكّد لا يخرج من أن يكون وجوداً. و كذلك لو كان معنى وجوب الوجود وجوداً لا علّة له لم يخرج من أن يكون وجوداً و قد قالوا الوجود لا يكون جنساً لما تحته و لا نوعاً و هو حقّ لا لما قالوا انّ الوجود لفظ مشكّك بل لانّ الجنس هو المقول على الأشيآء المختلفة بالذاتيّات الّتى سمّوها «فصولا»، و النّوع هو المقول على المختلفات بالعرضيّات و الوجود يقال على [١٨٠] مختلفات الحقايق من الجواهر و الأعراض فكذلك واجب الوجود لا يمتنع أن يكون مقولاً على الذّات و الصّفات المختلفات الحقايق. هذا هو الكلام على ما هو الحقّ و امّا على تسليم أن يكون واجبا وجودٍ متّفقان فلا يلزم أن يكون تعيّنهما بأمر داخل فى الحقيقة أو بغير داخل بل لا يمتنع أن يكون بامرٍ إضافىّ كما يكون أحدهما خالق الخير و الآخر خالق الشّر، أو يكون أحدهما خالق الأجسام و الآخر خالق الأعراض أو غير ذلك، كما قالوا فى نفس البشر انّها متفقة الحقايق و تكون متميّزة بتدبير الأبدان المختلفة و بعد المفارقة تبقى متميزةً بتلك الإضافات المختلفة.

فإذن هذه الشّبهة باطلة و كذا الشّبهة الثانية فان قوله: «إذا كان وجوب الوجود صفة موجودة لشئ» باطل، فإن وجوب الوجود موصوف بالتّاكّد أو بأن لا علّة له، و قد بيّنا انّ الوجود غير موجودٍ فى الأعيان.

قال: إذا لم يجب أن يكون عين هذه الصّفة موجودة له حتّى أمكن ان يوجد لغيره كانت ممكنة.

أقول: كون عين صفة ما موجودة لشيئين محال سواء كانت صفة واجبة أو ممكنة، فان عين حيوانيّة زيد تستحيل أن توجد لعمرو، و كذلك عين بياض جسم أبيض تستحيل أن توجد لجسم آخر مع أنّ حيوانيّة زيد واجبة له [١٨١] إذ قالوا: «زيد حيوان بالضّرورة» و بيان الجسم الأبيض ممكن له و إن عنى بعين تلك الصّفة مثلها لم يجب من وجود صفة فى شيئين أن تكون ممكنة لهما، فان حيوانيّة الإنسان واجبة له فانّه يقال: «الإنسان حيوان بالضّرورة» مع أنّها توجد لغيره.

و الشّبهة الثّالثة أيضاً فاسدة فإنّ قوله: «ان كون الشئ واجب الوجود إمّا عن كونه هو بعينه و إمّا غيره» فاسد، فإنّ كون شئ عن شئ موجود إنّما يصحّ فى أمرٍ وجوديٍّ لا ذهنيٍّ فان المعنى الذّهنى لا يكون عن شئ موجود غير موجود فى الأذهان، و مقارنة شيئين وجوديّين يحتاج إلى علّة موجودة لا شيئين أحدهما ذهنيّ و الشّبهة المذكورة فى **الإشارات** فاسدة لفظاًو معنىً، فإنّ تعيّن ذات الله و صفاته بحقايقها المختلفة لا بامرٍ آخر. و قوله: «إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه أو كان عارضاً» خطاء لفظاً و معنىً، فإن الصّحيح فى اللّفظ أن يقال ان كان وجوب الوجود لازماً لما يتعيّن به و قد بيّنا أنّ وجوب الوجود لا يكون لازماً أو عارضاً لماهيّة أو صفة. و قوله: «ان كان ما تعيّن به عارضاً لواجب الوجود» باطل لما ذكرنا انّ تعيّن كلّ واجب الوجود بحقيقة ذات الشّئ [١٨٢] لا يكون عارضة له. و قوله: «إن كان ذلك أى وجوب الوجود و ما يتعيّن به ماهيّة واحد أبعد ما تعين به ماهيّة واجب الوجود عارضاً له» فى غاية الفساد، فان العارض و المعروض له كيف يكونان شيئاً واحداً، ثمّ و إن كانا شيئاً واحداً فكيف يكون عروض أحدهما للآخر بعلّة. و قوله: «و إن كان عروضه بعد تعين أوّل سابق» فاسد فإنّ عروض التّعيّن بعد عروض تعيّن سابق محال. و قوله: «و باقى الأقسام محال» لغو فإنّه إن أراد بباقى الأقسام قسماً ما ذكره و لم تتعيّن استحالته فهو باطل فانّه لم يبق منها إلّا ما بين استحالته بزعمه، و إن أراد غير المذكورة فلا تتعيّن استحالتها ما لم يذكرها، فثبت انّ قولهم: «يستحيل تعدّد واجب الوجود

بذاته» باطل فيكون قولهم: «المبنى على ذلك و هو انه لو كان الله تعالى صفة لكان إمّا ذاته و إمّا تلك الصّفة ممكنة الوجود» باطلا.

و امّا الشّبهة الباقية و هى أنّ المتعلّق بصفة ورآء ذاته محتاج إلى كسبها فيكون فقيراً و ناقصاً، فأجاب عنها الإمام **حجة الاسلام** بأنّ صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتّى يقال انّه احتاج إلى غيره أو احتاج إليها فإذا لم يزل البارى تعالىٰ [١٨٣] كاملاً بصفات الكمال من العلم و القدرة و الارادة و الحياة و الكلام و السّمع و البصر كيف يكون محتاجاً إلى كسب الكمال و ناقصاً، و كيف يعبّر عن ملازمة الكمال بالحاجة و النّقصان إذ لا معنى للكامل إلّا ما يكون جميع صفات الكمال موجودة لذاته، و لا معنى للغنى إلّا ما يكون الصّفات النّافية للحاجة موجودة لذاته فتسمية الموصوف بصفات الكمال النّافية للحاجة ناقصاً و محتاجاً عدول عن الحقّ. فبطلت شبههم النّافية للصّفات.

الفصل الثّانى فى الكلام على شبههم النّافية لارادة الله تعالى.

قال ابن سينا فى **الشّفاء**: «لو كان للبارى قصد إلى إيجاد العالم و إرادة له لزم عنه تكثر فى ذاته أو نقص و كلاهما محال. و ذلك لأنّ إرادة الفعل تكون لأجل شئ غيره فيكون فى ذاته شئ بسسببه يزيد و هو علمه بوجوب الإرادة له و استحبابها أو خيريّة فيها يوجب الإرادة ثمّ يزيد فيوجب ذلك تكثّراً فى ذاته و لأنّ الإرادة تكون لغرض هو المراد من الفعل و هو الّذى وجوده من المريد أولى من عدمه و إلّا كان هذراً و الّذى هو أولى بالشّئ يفيده كمالاً لو لم يكن عنه لم يكن ذلك الكمال فيكون محتاجاً إلى [١٨٤] كسب الكمال و ناقصاً.

و قال فى كتاب **الإشارات**: «الجود إفادة ما ينبغى لا لعوض» و ليس الغرض كلّه عينا بل من حاد ليشرّف أو ليحمد أو ليتخلّص من المذمّة أو ليتوصّل به إلى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبغى أو ليكون متفضّلاً أو مستحقاً للمدح فهو يستفيض عن جواد. فالجود الحقّ هو الّذى يفيض عنه الفوايد لا لشوق منه أو قصد إلى طلب شئ يعود إليه حتّى يكون جارياً مجرى الغرض و هو ما يكون عند المريد أولى و أوجب، حتّى لو كان الشّئ فى نفسه أولى و أحسن و لم يكن عند الفاعل ان إرادته و فعله أولى و أحسن لم يكن ذلك غرضاً فهو الجواد الحقّ لا غرض له فكل متحرّكٍ بإرادة متوقّع أحد الأغراض المذكورة، فما

جلّ عن ذلك جلّ عن الإرادة و الحركة.

و الجواب عن هذه الشّبهة أن يقال: إنّ التكثّر الّذى ألزمه تكثّر فى الصّفات لا فى الذّات و هذا التكثّر واجب لأنّ اتّصاف ذات الله تعالى بصفات الكمال واجب لما نبيّنهُ من قبل، و أمّا الإرادة وانّها تكون لغرض هو المراد من الفعل و هو الّذى وجوده من المريد أولى من عدمه فغير صحيح، فإنّ الإرادة تكون للفعل و الفعل منّا يكون لغرض و تمثّل الغرض فى ذهننا يكون سبباً [١٨٥] لإرادة الفعل فلابدّ فى الفعل من الإرادة فإنّ الارادة على ما ذكرنا صفة مخصّصة أحد المثلين عن الآخر بالإيجاد فتخصيص المفعول إن كان جسماً بأحد الأشكال و الأقدار و الأوضاع المتماثلة، و إن كان غرضاً باخذ الحال و إحدىٰ الدّرجات فى الشّدّة و الضّعف إن كان قابلاً لهما لا يستغنى عن الإرادة، و هذا التخصيص فى إرادتنا قد يكون لعوض و قد يكون لا لعوض كما اريناه فى الأمثلة المذكورة و الله تعالى منزّه عن الغرض مستغنى عن العوض فلا يكون تخصيص إرادته لغرض و فعله لغرض. و لا يجوز ليشرف و يحمد بل لأنّه كريم شريف حميد مجيد، و لا ليصير مستحقّاً للمدح بل لأنّه مستحقّ للمدح، و يفعل ما هو أولى و أحسن لا ليكون أولى به و أحسن منه بل لأنّ الحكيم لا يفعل إلّا ما هو أولى و أحسن، فلو لم يخلق العالم لم يلزمه نقص و ذمّ و لم يلحقه لوم، و خلقه لا ليشرف و يكثر بذلك بل لأنّه بذاته جواد كريم شريف كبير، و الجواد الكريم و الشّريف الكبير يريد أن يجود و ينعم و يحسن لأنّه جواد كريم لا لعوض و غرض. و امّا الّذى يفيض عنه فائدة من غير قصد منه إلى ذلك و إختيار و إرادة لذلك فيكون جماداً لا جواد، فالجواد و الكريم [١٨٦] هو الجبل الّذى يخرج منه الذّهب و الفضّة و الجواهر النّفيسة لا العقلاء و لا يخفى فساد هذا المقال فتبيّن أنّ شبهتهم مزخرفة مموّهة بعبارات لا معنى تحتها.

الفصل الثّالث فى الكلام على شبههم فى نفى العلم و المعرفة عن الله تعالى إلّابذاته.

انّ قدمائهم الّذين سمّوا أساطين الحكمة **كافلاطون** و **أرسطاطاليس** و **سقراط** قالوا: انّ المبدأ الأوّل و عنوا به الله تعالى لا يعلم إلّا ذاته بذاته أى ذاته نفس علمه و ليس علمه بذاته شيئاً ورآء ذاته و لا يعرف شيئاً من الموجودات الاخر البتة. و المتأخّرون منهم **كأبى نصر الفارابى** و **ابن سينا** و شيعتهما استنكفوا عن إظهار هذا الإعتقاد ففسّروا و تحمّلوا بتمحّل

قولٍ ظاهره إثبات علم الله تعالى ببعض الموجودات، و حاصله نفى العلم و المعرفة عنه أصلاً، فقالوا: انّه يعرف ذاته الّتى هى مبداء و علّة لمعلولاته الدّائمة الوجود، فيلزم أن يعرف ما هى علّة له بسبب أنّها علّة له لأنّه يعرفها علّة له و يعرف الصّفات الكلّيّة لمعلولاته و لا يكون علمه بذاته و بمعلولات ذاته و صفاتها أمراً ورآء ذاته، و لا يعرف شيئاً من الجزئيّات و الكاينات الفاسدات المستحيلات و شيئاً ممّا يحدث عنها من الصّفات و الذّوات. [١٨٧]

و قد نقل ابو البركات عن أرسطاطاليس فى أنّ الله تعالى لا يجوز أن يعرف شيئاً غير ذاته ما هذا حكايته:

قال: فامّا على أىّ وجه هو المبدء الأوّل ففيه صعوبة فإنّه إن كان عقلا و هو لا يعقل كالغافل النايم فهذا محال، و إن عقل افترى عقله فى الحقيقة لشئ غيره و ليس جوهره معقولة لكن فيه قوّة على ذلك و بحسب هذا لا يكون جوهراً فإن كان هذا الجوهر بهذه الصّفة أعنى أنّه عقل فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته أو لشئ آخر، فإن كان عاقلاً لشئ آخر فلا يخلو أن يكون عقله دايماً لشئ واحد أو لاشيآء كثيرة، فمعقولة على هذا منفصل عنه فيكون كما له إذن فى أن يعقل ذاته لا فى عقل شئ آخر اىّ شئ كان إلّا انّه من المحال أن يكون كما له يعقل غيره إذ كان جوهراً فى الغاية من الابّهة و الكرامة و العقل فلا يتغيّر، و التغيّر فيه انتقال إلى الأنقص و هذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل بل بالقوّة. و إذا كان هكذا لا محالة يلزمه من الكلال و التّعب من اتّصال العقل بالمعقولات و من بعد فإنّه يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصاً و يكمل لمعقولاته، و إذا كان هذا هكذا فيجب أن يهرب من هذا الاعتقاد[١٨٨] فإن لا يبصر لبعض الأشيآء أفضل من أن يبصرها فكمال ذلك العقل إذا كان أفضل الكمالات يجب أن يكون بذاته فإنّها أفضل الموجودات و أكملها و أشرف المعقولات و هذا يوجد هكذا دايماً دون تعرّف أو حسّ أو فكر أو رأيٍ.

فهذا ظاهر جدّاً فانّه إن كان معقول هذا العقل غيره فامّا أن يكون شيئاً واحداً دايماً أو يكون علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر. و هذه الأمور فالهيولى فيها غير الصّورة. فأمّا فى

الأمور العقليّه فطبيعة الأمر و كونه معقولاً شئ واحد فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول، و بالجملة فجمع الأشياء العريّة عن المادّة فمعنى العقل و المعقول فيها واحد. فهذا ما حكاه **ابو البركات** فى كتاب **المعتبر** و نقلته عنه لفظاً بلفظ من غير تصرّف فيه لتشوّشه لفظاً و معنىً. و أمّا إعتراض **أبى البركات** على ذلك فقد تصرّفت فيه ورددت عليه و نقصت عنه على ما ذكره بعد أن أقول أن معنى العقل عندهم العلم على وجه كلّى، و قد يعنون به كلّ ذات بريّة عن المادّة فى الوجود و هى ما سوى الأجسام فإنّها مادّته و ما سوى الأعراض فإنّها حالة بالمادّيات.

و قالوا أيضاً: تعلّق الشئ بالمادّة هو المانع من أن يعقل و يعقل ما هو برى عن المادّة بذاته، فانّه يعقل[١٨٩] كلّ مجرّد عن المادة بذاته و امّا بتجريد العقل إيّاه كالكلّيّات المنتزعة عن الموجودات الجزئيّة. فعلى هذا يسمّون الله «عقلاً» لبراءته عن المادّة عن كلّ وجه و يسمّى اوايلهم الله «جوهراً» لوجوده لا فى محلّ و متأخّر و هم تحاشوا عن ذلك و فرّقوا. بين ذاته تعالى و بين ما يسمّونه «جوهراً» مقابلا للعرض بما ليس هذا موضع ذكره.

و بعد هذا أقول: إنّ هؤلآء يقولون كلام هذا الرّجل يحتاج إلى التّفسير و التّأويل قال **ابو البركات** بعد حكاية كلامه المذكور هذا قول تداولته النقول و أكثر فيه المفسّرون و الغرض فيه ظاهر و هو إجلال الله تعالى عن أن يكون له كمال بغيره فيكون بذاته ناقصاً بالقياس إلى ذلك الكمال و أن يكون له غيريّة بإدراك الأغيار و تغيّر بإدراك المتغيّرات و تعب باتّصال إدراكها و ازدحامها و خروجها من قوّة إلى فعل فيجب أن نتكلّم على التّفسير الّذى فسّره **ابو البركات** لهذا القول.

فنقول: أمّا الاجلال عن ان يكون لله تعالى كمال بعلم غيره لأنّ كمال ذاته إذا كان بعلم غيره كانت ناقصة من دون ذلك الغير فيجب أن يكون ذاتاً لا علم لها بشئ غيرها.

فأقول عليه: أىّ كمال يكون لذاته لا يعلم شيئاً و لا يبصر [١٩٠] شيئاً و لا يسمع و لا يقدر على شئ فإنّه نفى عنه العلم بكلّ شئ غيره وكذلك القدرةو الإرادة و السّمع و البصر و الكلام. و نقول علمه و قدرته و حياته ذاته و ذلك نفى الكلّ أصلاً فيكون هذه الذّات وثناً من الأوثان بل الأوثان أفضل و أكمل منها فإنّها تكون أجساماً من جواهر

نفيسة مصوّرة بصور حسنة مزيّنة بأنواع من الثّياب و الحلّى، و الذّات الّتى يثبتونها يجعلونها وجوداً فقط على بنيا حاله قبل نعوذ بالله من هذا الإجلال فإنّه إعدام بالحقيقة لا إجلال. ثمّ الإجلال يجب أن يكون بالدّليل لا بالتّمنّى و التّشهّى و الدّليل قام على أنّ موجد العالم عالم قادر حىّ سميع بصير متكلّم. ثمّ إن كان يلزم إجلاله عن علمه بغيره وجب أن يلزم عن كونه مبداء لوجود غيره و هذا لازم على **أرسطاطاليس** فإنّه لو كان يكمل بعلم غيره و يكون فى ذاته ناقصاً لكان يكمل بصدور غيره عنه و يكون فى ذاته ناقصاً و إن كان لا يلزم من كونه مبداء لوجود غيره نقصان ذاته وجب أن لا يلزم أيضاً من علمه غيره.

فإن قيل: العلم مضاف إلى الغير و هو المعلوم فما لم يكن الغير لم يكن العلم فإذا كان الكمال بالعلم بالغير كان الكمال بالغير، و محال ان يكون كمال الله بغيره لما بيّناه.

قلنا: و كذلك المبداء معنى مضاف إلى [١٩١] الغير فيلزم منه كلّ ما يلزم من العلم و هذا جواب جدلى لازم.

و الجواب الحقّ هو أنّ كمال البارى تعالى لا يكون بأن يعلم غيره بل يكون فى ذاته بحيث يعلم كلّ ما صحّ أن يعلم، فإذا كان الغير موجوداً علمه موجوداً على ما هو عليه فى وجوده و إن كان معدوماً علمه معدوماً فيكون كماله بذاته لا بغيره. و لا يلزم من فرض كون غيره معدوماً نقص فى ذاته، و كذلك لا يكون كماله بأن يوجد غيره بل بأن يكون فى ذاته بحيث يقدر على إيجاد كلّ ما يصحّ أن يوجد.

و امّا قوله: «إن أدراكه غيره يوجب غيريّة فى ذاته» فظاهره يدلّ على أنّ مراده به هو أنّه إذا أدرك غيره صار ذلك الغير فإنّه رأى قوم منهم على ما قاله **ابن سينا** فى كتاب **الإشارات** و هو أنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقليّة صار هو هو.

و إعتراض عليه و قال انّه غير معقول فإنّه إن كان كلّ واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميّزان، و إن كان أحدهما موجوداً فحسب فإن كان هو الأوّل لم يكن حدث شئ و إن كان الثّانى فقد بطل الأوّل و حدث الثّانى، إلّا أن صار الأوّل ثانياً و كذلك إن كانا معدومين لم يصر شئ منهما الاخر بل يجوز أن يقال انّ المآء صار هواء أعلى ان هيولى المآء

خلقت [١٩٢] صورة المآء و ليست صورة الهواء. فإذن قوله: «ان ادراكه غيره يوجب غيريّة فى ذاته» على هذا التفسير باطل.

و قال **ابو البركات**: ان هذا القول لا يصحّ له معنى إلّا بان يحمل على ان ادراكه الكثير يوجب تكثّراً فى ذاته و هو فاسد، فإنّ من إدراك الكثير لا يوجب كثرة فى ذات المدرك بل إضافاته إلى المدركات فلا ينثلم ذلك فى وحدة ذاته. و أمّا تغيّره بعلم المتغيّرات فتقريره من وجهين: أحدهما ما قاله **ارسطاطاليس** و هو أنّه ليس فى العلّة الاولى أن ينفعل و يتغيّر، فجميع هذه حركات توجد بآخره بعد الحركة المكانيّة. و الوجه الثّانى ما أذكره فيما تقدم من قول **ابن سينا** و **الفارابى** و الوجه الأوّل و هو أنّ البارى تعالى لا ينفعل و لا يتغيّر حقّ، و أمّا انّه يتغير بعلم المتغيّرات فتحكّم من غير دليل. و قوله: «هذه حركات توجد باخره بعد الحركة المكانيّة» غير صحيح فإنّ تغيّر المعلومات و تغيّر العلم لا يكون تغيّراً على أصله أيضاً، فإنّ العلم يكون لنفس الإنسان عندهم فتغيّره يكون للنّفس و الحركة يستحيل على النّفس الإنسانيّة على قولهم فإذا لم يوجب علم الإنسان بالمتغيّرات حركة نفسه لا يوجب علم البارى بها تغيّراً فى ذاته، كيف و يلزم على رأى **ارسطاطاليس** أن لا يتغيّر العلم بتغيّر [١٩٣] المعلومات. فانّه قال فى المنطق «الظّنّ لا يتغيّر بتغيّر المظنون» من موافقته للظنّ إلى مخالفته و انّه يتغيّر للمظنون لا للظنّ حيث وافق تارة ثمّ تغيّر فخالف، فإذا لم يغيّر تغيّر المظنون الظنّ كيف يغيّر تغيّر المعلوم العلم حتّى يتادّى إلى تغيّر العالم.

و أمّا حكمه على الله تعالى بالتّعب و الكلال باتّصال معقولاته و كثرتها و خروجه من القوّة إلى الفعل فحكم على الله تعالى بما يعرض لنا و ذلك فاسد، لأنّ أفعالنا تكون بالآت تضعف و تعجز بتكرّر الأفعال عليها و يسمّى ذلك «كلالاً» و العلوم الّتى تعترينا بكثرتها التّعب و الكلال يحتاج إلى استعمال الرّوح الدّماغىّ و تحريكه و هو جسم بخارىّ لطيف يتحلّل سريعاً بالحركة فيضعف و يكلّ عن التّصرف فى العلوم. و الله تعالى منزّه عن الآلات و استعمالها فى أفعاله و علومه.

و قوله: «فإن لا يبصر بعض الأشيآء أفضل من أن يبصرها أيضاً» قياس أفعال الله بأفعالنا، فانّ آبصارنا بالأفضل تكون أولى من إيصارنا الأحسن، لأنّ إبصار الأحسن

تشغلنا عن إبصار الأفضل، و الله تعالى لا يشغله شأن. ثمّ الاخسن بالقياس إلينا و فى الأشيآء النّافية لطباعنا المنافرة لحواسّنا و الله تعالى برئ عن [١٩۴] الطّباع و الحواسّ عال عن المباينة و المضادّة و كلّ ما سواه مخلوقه و مملوكه و لا يضرّه إبصاره و إدراكه كما لا يضرّه خلقه و ايجاده. فلمّا خلق الكلّ و لم يكن خلق بعضه أفضل من خلق بعض كان الأبصار كذلك.

قال: و كماله إذ كان أفضل الكمالات يجب أن يكون بذاته فانّها أفضل الموجودات.

أقول: اىّ كمال يكون لذات عزّته عن صفات الكمال على ما سبق بيانه و بالله التّوفيق.

الفصل الرّابع فى الكلام على شبههم فى نفى علم الله تعالى إلّا بالكلّيات.

أجمع ما قيل فى هذا المعنى من الشبه ما ذكره ابن سينا فى كتاب الشّفاء و هو أنّه ليس يجوز أن يعقل واجب الوجود الأشيآء من الأشيآء و إلّا فذاته امّا متقوّمة بما يعقل فتكون متقوّمة بالأشيآء و امّا عارضاً لها أن يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كلّ جهةٍ، أذ لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير و ذلك محال، و لانّه مبداء كلّ موجود فيعقل من ذاته ما هو مبداء له و هو مبداء للموجودات الثّابتة بأعيانها و الكاينة الفاسدة بأنواعها أولا و بتوسّط ذلك لأشخاصها و لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيّرات مع تغيّرها حتّى يكون يعقل [١٩٥] منها تارة انها موجودةو تارة انّها معدومة، و لكلّ واحد من الأمرين صورة عقليّة على حدة، و لا واحدة من الصّورتين ينفى مع وجود الثّانية، فيكون واجب الوجود متغيّر الذّات.

ثمّ إنّ الفاسدات إن عقلت بالماهيّة المجرّدة و بما يتبعها ممّا لا يتشخّص فلم يعقل بما هى فاسدة، و إن أدركت بما هى مقارنة للمادّة و عوارض المادّة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيّلة. و نحن قد بيّنّا فى كتب اخرى أنّ كلّ صورة لمحسوس و كلّ صورة خياليّة فإنّما ندركها بآلة سحرية، و كما ان إثبات كثير من الأفاعيل لواجب الوجود نقص له فكذلك كثير من التعقّلات بل واجب الوجود انّما يعقل كلّ شئ على نحو كلّى، و مع ذلك لا يعزب عنه شخصى فلا يعزب عنه مثقال ذرّة فى السّموات و الأرض. و هذا من العجايب.

و قال أيضاً فى كتاب الإشارات من وجوه تغيّر الصّفات للاشيآء مثل أن يكون الشّئ

عالماً بأنّ شيئاً معدوم ثمّ يحدث الشّئ فيصبر عالماً بأنّه موجود فتتغيّر الإضافة و الصّفة المضافة معاً فإنّ كونه عالماً بشئ ما تختصّ الإضافة به حتّى أنّ العلم بالمقدّمة لا يكون علماً بجزئى بجزئى تحتها بل يكون العلم بالنّتيجة اللّازمة عنها علماً مستأنفاً [١٩٦] يلزمه إضافة مستأنفة و هيأة للنّفس مستجدّة التغيّر لها إضافة مستجدّة يستحيل أن يتبدّل علمه.

ثمّ قال: فواجب الوجود وجب أن يكون علمه بالجزئيّات علماً زمانيّاً حتّى يدخل فيه الآن و الماضي و المستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغيّر. بيانه أنّ الله تعالى يجب أن يكون قبل حدوث الكسوف عالماً بأنّه ليس كسوفاً ثمّ إذا حدث الكسوف فإمّا أن يبق علمه كما كان فيكون جهلاً و إمّا أن يصير عالماً بأنّ الكسوف كاين فيكون قد حدث له علم فيكون محلاً للحوادث و كلاهما محال. فيجب أن يكون علمه بالجزئيّات على الوجه العالى على الزّمان، فإنّ الجزئيّات قد تعقل كما تعقل الكلّيّات مثل أن يعقل كسوف جزئى على وجه كلىّ بسبب يوافى أسبابه و احاطة العلم بها و ذلك غير إدراكه الّذى يحكم فيه أنّه وقع الآن أو قبله أو بعده و مثل أن يعقل أنّ الكسوف الجزئى يعرض عند حصول القمر و هو جزئى مّا فى وقت كذا و هو جزئى ما فى مقابلة كذا. ثمّ ربّما وقع هذا الكسوف و نحن لا نعلم أنّه وقع أو لم يقع لأنّ هذا إدراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زواله و ذلك الأوّل [١٩٧] يكون ثانياً الدّهر كلّه و إن كان علماً بجزئى لأنّ من يعقل أن يبين كون القمر فى موضع كذا و كونه فى موضع كذا يكون كسوف معيّن فى وقت بين الوقتين محدود و يكون عقله ثابتاً قبل الكسوف و معه و بعده.

أقول هذا كلّه بناء على أنّ لكلّ معقول بل مدرك صورة صورة فى النّفس على حدة.

قد قال فى كتاب الإشارات أيضاً: إدراك الشّيء هو أن يكون حقيقته متمثّلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك و دلّ على أنّها مثال حقيقته لا عين حقيقته بما لا حاجة إلى ذكره. و بيان أنّ الشّئ المقارن للمادّة و هو الجسم و المقارن لعوارض المادّة و هو الصّورة المحفوظة من الجسم المدرك بالحسّ فإنّه إنّما يكون مدركاً فى الباطن بشكلٍ و مقدار و مع لون و وضع و هى من عوارض المادّة و أراد بالمعقول ما هو مجرّد عن المادّة و عوارضها إمّا بذاته و إمّا بتجريد العقل إيّاها كالإنسان الكلّى مثلاً.

قال: كلّ إدراك جزئى يكون بآلة جسمانيّة أمّا المدرك بالحواس الظّاهرة فالأمر فيه سهل فإنّها انّما تدرك مادامت الموادّ حاضرة و الجسم إنّما يكون حاضراً عند جسم لا عندما ليس بجسم، فإنّ الشّئ الّذى ليس فى مكان لا يكون له نسبة إلى الشئ [١٩٨] المكانىّ فى الحضور عنده و الغيبة عنه بل الحضور لا يقع إلّا مع قربٍ أو بعد للحاضر عند المحضور و هذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً إلّا أن يكون المحضور جسماً أو فى جسم. و أمّا الصّور المقارنة لعوارض المادّة فانّما يدركها قوّة الخيال بأن ترتسم فى جسم ارتساماً مشتركاً فيه بين القوّة و الجسم مثل الصّورة المدركة بالخيال من صورة زيد على شكله و وضع بعض أعضآئه من بعض. فنقول إنّ تلك الأعضآء و الجهات يجب أن ترتسم فى جسم فإنّ أعضائه اليمنى تقع فى الخيال بجانب منه متميّز عن الجانب الّذى يقع فيه الأعضآء اليسرىٰ فيكون محلّ ارتسام إحديها غير محل ارتسام الأخرى فيكون محل الارتسام منقسماً فيكون القوّة منقسمة بانقسام ما هى فيه فتكون جسمانيّة و الصّورة مرتسمة فى جسم.

هذه شبهة ابن سينا فى أنّ الله تعالى عن قوله: «لا يحيط علماً بالجزئيّات».

و الجواب عن الشّبهة الاولىٰ أن نقول إن كان يلزم من تعقل واجب الوجود الأشيآء من الأشيآء أن يكون ذاته متقدّمة بالأشيآء أو عارضة له أن يعقل وجب أن يلزم ذلك من كونه علّة اولى للأشيآء، و إن لم يلزم من ذلك لا يلزم من هذا. [١٩٩] ثمّ هذا القول فاسد فإنّ تقوّم العاقل بما يعقله محال و لزوم كونه غير واجب الوجود من كلّ جهة من كون تعقّل الأشيآء عارضاً له غير مسلّم، فإنّ كونه غير واجب الوجود من كلّ جهة لا معنى له فإنّ الدّليل على أنّه واجب الوجود بذاته أى لا علّة لوجوده أو وجوده دايم لا يزول البتّة فبان يعرض لذاته إضافة بالعلم أو الخلق إلى معلوماته أو مخلوقاته لا يخيل واجبيّته بذاته على المعنى الّذى ذكرناه. و أمّا انّه لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال فإنّه يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل يلزم عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير فجميع ذلك يلزم عن كونه علّة لغيره فلو لم يضر ذاك لم يضر هذا.

ثمّ لم لا يجوز أن يكون للبارى تعالى هذه الحال الّتى هى إضافة علمه إلى معلوماته و ما الحجّة على إمتناعه، بل قام الدّليل على أنّه تعالى يعلم مخلوقاته فيلزم أن يكون له هذه

الحال و العالم لا ينفعل عن المعلوم و لا يستحيل تعلّمه إيّاه و لا يتأثّر منه بأن يعرض له إضافة إليه. و سنزيده بياناً من بعد. فقوله: «فيكون لغيره فيه تأثير» باطل على أنّه يقول علم البارى تعالى ذاته و علمه غيره إضافة لذاته إليه خارجة عن ذاته فلا يكون [٢٠٠] لتلك الإضافة و لا للمضاف إليه تأثير فى ذاته.

قال: و لانّه مبداء كلّ موجود فيعقل من ذاته ما هو مبداء له و هو مبداء للموجودات التّامة بأعيانها و الكاينة الفاسدة بأنواعها أولاً و يتوسّط ذلك لأشخاصها.

أقول: أوّلاً هذا القول مخالف لرأيه فإنّه تعالى عنده مبداء العقل فقط و ماسواه من الموجودات يلزم عن غيره. فإن لزم عن صدور شئ عن شئ من غير قصد منه إلى صدور عنه أن يعلمه وجب أن يعلم البارى تعالى العقل الأوّل لأكل الموجودات و امّا ما يصدر عمّا صدر عنه يكون صادراً عنه فإنّما يكون كذلك إذا كان المتوسّط آلة للفاعل فى الإصدار و عنده الصّادر عن كلّ عقل يكون لازماً عن جهة منه حاصلة فى ذاته لا من جهة مبدائه فلا يكون آلة للبارى تعالى فى إصدار ما صدر عنه فلا يكون الصّادر عنه صادراً عن البارى تعالى.

فإن قيل: إذا عقل ذاته عقلها مبداء للعقل و إذا عقل العقل الأوّل عقله مبداء لعقل ثان فيلزم و هو مبداء لعقل ثالث و فلك و نفس فيعقله كذلك فيلزم أن يعقل الثّالث كما هو و كذلك إلى جميع الموجودات.

قلنا: كونه عاقلا ذاته مبداء لعقل اوّل غير كونه عاقلاً لجميع الموجودات بالوسايط، و كونه عاقلاً لجميع الموجودات بالوسايط و كونه عالما لجميع الموجودات بالوسائط مخالف لمذهبه فإنّه [٢٠١] قال: «إنّه واحد من جميع الجهات فلذلك لا يصدر عنه إلّا واحد» فلو كان عاقلاً لجميع الموجودات بالوسايط كان عاقلاً لها مطلقاً فكان يجب أن يصدر عنه جميع الموجودات لا بالوسايط، لأنّ تعقّل الموجودات لا يحصل له بعد وجودها بل إذا كان عاقلاً ذاته مبداء لعقلٍ هو مبداء لعقل ثان هو مبداء لعقل ثالث و هكذا إلى آخر الموجودات كان عاقلا بعقله ذاته جميع الموجودات بلا واسطة. و أيضاً اذا كان عقله ذاته عين ذاته عنده كيف يكون عين ذاته عقلاً لجميع الموجودات. و سيجئ هذا الكلام فى الباب الأخير.

ثمّ أقول: انّه جعل الموجودات قسمين تامّة و كاينة فاسدة و قال: انّه تعالى مبداء للموجودات التّامّة بأعيانها و للكاينة الفاسدة بأنواعها و بتوسّط ذلك لأشخاصها. و كلّ ذلك فاسد لانّه إمّا أن يعنى بالموجودات التّامة العقول و النّفوس و بالكاينة الفاسدة الأجرام و الأعراض فيكون قد جعل الأفلاك و الكواكب من الكاينات الفاسدات و عنده لا يجوز على الأفلاك و الكواكب الكون و الفساد، و امّا ان يعنى بالتّامّة العقول و النّفوس و الأفلاك و الكواكب و بالكاينة الفاسدة العناصر فلا يجب تخصيص الكاينة الفاسدة بتعقّلها تارة مجرّدة عن المادّة [٢٠٢] و إدراكها مقارنة لها أخرى فإنّ الأفلاك و الكواكب أيضاً إن عقلت بما هى مجرّدة عن المادّة لم تعقل بما هى أفلاك و كواكب لانّها ليست افلاكا و كواكب بماهيّاتها المجرّدة عن الموادّ بل بالمشخّصات الّتى يحصل لها بمقارنتها للمادّة و إن أدركت بما هى لم تكن معقولة لكونها جزئة.

ثمّ أقول: أنواع الكاينة الفاسدة كلّيّات لا وجود لها فى الأعيان فلا يصحّ أن يقال إنّ البارى تعالى مبداء لوجود ما لا وجود له فى الأعيان. و لهذا كان قوله: «انّه مبداء الأشخاص الكاينة الفاسدة بتوسّط أنواعها» فاسدا لأنّ ما لا وجود له فى الأعيان كيف يكون واسطة لوجود موجودات فى الأعيان. و امّا لا يجوز أن يكون البارى تعالى عاقلاً لهذا المتغيّرات مع تغيّرها فيعقل تارة منها أنّها موجودة و تارة منها أنّها معدومة و لكلّ واحد من الأمرين صورة عقليّة لا يبقى مع وجود الأخرى فيكون واجب الوجود متغيّر الذّات. و قوله: «يجب أن لا يكون علمه بالجزئيّات علماً زمانيّاً» يدخل فيه الآن و الماضى و المستقبل فيعرض لصفة ذاته أن يتغيّر.

و تقريره لهذا الكلام بأنّه إذا كان قبل حدوث الكسوف عالماً بأنّه ليس كسوف ثمّ إذا حدث الكسوف فإمّا أن يبقى علمه كما كان بأنّه ليس كسوف [٢٠٣] و يكون ذلك جهلاً و أمّا أن يصير عالماً بأنّ الكسوف كاين فيكون حدث له علم فيكون محلاً للحوادث فكونه جاهلاً و محلاً للحوادث محال. أمّا الجهل فظاهر و أمّا كونه محلاً للحوادث فلأنّه يلزم منه حدوثه كما يلزم حدوث الأجسام من كونها محلاً للحوادث فمستدرك عليه من وجهين: أحدهما فى لفظ العقل فى قوله: «لا يجوز أن يكون البارى تعالى عاقلاً لهذه المتغيّرات مع

تغيّرها فيعقل منها تارة إنّها موجودة و تارة إنّها معدومة» فإن ادراك انّه موجود الآن و انّه معدوم يكون علماً بجزئى فلا يسمّى عقلاً على ما هو مصطلح عليه عندهم وذلك لا يكون لكلّ واحد من الأمرين صورة عقليّة بل إن كانت فيكون صورة ادراك جزئى. و الثّانى فى انّه أثبت فى هذا الكلام للبارى تعالى علماً ورآء ذاته و جعله صفةً له ورآء ذاته فقال: «يجب أن يكون علمه بالجزئيّات علماً زمانياً» و قال: فيعرض لصفة ذاته ان تتغيّر و عنده علم الأوّل تعالى ذاته و ليس له صفة ورآء ذاته ثمّ يلزم على قوله انّ علم الله تعالى ذاته و لا صورة و لا مثال للمعلوم فى ذاته و علمه بالموجودات الكثيرة اللّازمة لذاته إضافات لذاته خارجة عن ذاته فلم يلزم عن ذلك كثرة فى ذاته فلا يجوز أن يكون كذلك علمه [٢٠٤] بالمتغيّرات فيكون هناك إضافات لذاته إليها و لا صورة لها فى ذاته فلا صور لها فى ذاته فلا يلزم من تغيّرها تغيّر فى ذاته و لا فى صفة لذاته بل إنّما يلزم من ذلك تغيّر فى إضافات لذاته.

ثمّ أقول على ما هو الحقّ من أنّ علمه تعالى صفة له ورآء ذاته لا يلزم من تغير المتغيّرات تغيّر فى علمه فإنّا إن فرضنا إنساناً يعلم انّه ليس فى الحال كسوف ثمّ بعد كذا ساعة يكون كسوف ثمّ يأخذ فى الانجلآء و يتمّ بعد كذا ساعة و علمنا أنّ علمه كذا يبقى مستمرّاً فى الزّمان المفروض على حاله من طرّو غفلةٍ أو اشتغال بشىء آخر عليه إلى وقت تمام الانجلآء كان ذلك الإنسان عالماً بعدم الكسوف فى وقته و انجلآء القمر فى وقته بعلم واحدٍ مستمرّ من أوّل الوقتين إلى الثّانى من غير أن يحدث علم فى وقتٍ، بعد وقتٍ و فرض آخر الزّمان علمه الواحد هى ما قبل الكسوف و عند وجوده و ما بعده لا يوجب تجزية العلم و اختلاف اجزآئه فإنّ تجزية الزّمان من اعتبارات الذّهن فلا يصير العلم الواحد بها منقسماً، و ذلك كما انّ الذّهن يحكم بكون الجسم الواحد المتّصل منقسماً و لا يصير بذلك ذلك الجسم فى الوجود منقسماً فكذلك العلم الواحد لا ينقسم بفرض أقسام لزمانه. فإذا كان [٢٠٥] لا يلزم من هذا الفرض غير المحال تغيّر علم الإنسان مع تغيّر معلوماته فلان لا يلزم التغيّر فى العلم الأزلىّ الدّايم المقدّس من أن يطرأ عليه عقله العالى على أن يشغله شأن عن شأن بتغيّر فى معلوماته كان اولى. بيانه انه تعالى قد أحاط فى الأزل علماً بجميع ما أراده بإرادته الازليّة

أن يحدثه من الأجسام و أعراضها و أفعالها و أحوالها كلاً فی وقته علی حسب إرادته فی الأزل و علمه ذلك دايم باق علی ما كان ابد الدّهر فلا يلزم أن يكون فيه تغيّر و تبدّل بتغيّر مخلوقاته و تبدّل معلوماته.

و قد قال ابن سينا فی علمه الكلیّ ما يوافق ما قلنا فی علمه المحيط بالحوادث الزّمانيّة من كونه دايماً باقياً و هو انّه يجب أن يكون علمه تعالی بالجزئيّات علی الوجه العالی علی الزّمان و هو ان يعقل الجزئيّات كما يعقل الكلّيات، و مثل ذلك الكسوف جزئی يعقله علی وجه كلیّ و ذلك بأن يعقل انّ بين كون القمر فی موضع كذا و كونه فی موضع كذا يكون كسوف معيّن فی وقت ما بين الوقتين معيّن يكون عقله ذلك ثابتاً قبل الكسوف و معه و بعده، فجوّز ثبات الكاين ممّا قبل الكسوف إلی ما بعده فلم لا يجوز أن يثبت علمه المحيط بالجزئی ممّا قبل الكسوف إلی ما بعده يكون بعضه مطابقاً [٢٠٦] لحال ما قبل الكسوف و بعضه لحال ما معه و بعضه لحال ما بعده و الكلّ علم واحد لم يحدث منه شئ بعد شئ كما يكون فی العلم الكلّی الّذی ذكره، فإنّ العلم من حيث هو علم لا يختلف فيما يرجع إلی جواز الإثبات و إمتناعه.

ثمّ الدّليل علی إحاطة علمه تعالی بالجزئيّات وجود الإحكام و النّظام فی جميعها عموماً و فی اشخاصها خصوصاً و حتّی فی أجزائها و اجزآء اجزآئها إلی ما يبلغ فی الدّقة مبلغاً تعجز قوّة البشر عن إدراكه فإنّ فی كلّ واحد منها حكمة بالغة و إحكاماً تامّاً لا يمكن أن يوجد مع ذلك ممّن لا علم له بمواقعها و لا وقوف علی دقايقها و قد استنبط مصنّفوا كتب **طبايع الحيوان و منافع الأعضاء** انموذجاً من ذلك.

قال: الفاسدات ان عقلت بالماهيّة المجرّدة و بما يتبعها من المعانی الكليّة لم تعقل بما هی فاسدة و إن ادركت بما هی مقارنة للمادّة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيّلة.

أقول: انّه ليس كلامنا فی أنّ الباری تعالی هل يعقل الموجودات أم لا حتّی يستقيم كلامه أنّ الفاسدات ليست معقولة، بل الكلام فی أنّه يعلم الجزئيّات و الأمور الحادثة و ليس فيما ذكر دليل علی أنّه لا يعلم شيئاً من الجزئيّات.

ثمّ أقول: موجودات العالم قسمان: أثيرية و عنصريّة، و الأثيرية مقارنة [٢٠٧] للموادّ كالعنصرية فلم وجب تخصيص العنصريّة بتعقلها تارة مجرّدة عن الموادّ و إدراكها مقارنة لها

أخرى فإنّ الأثيرية إن عقلت بما هى مجرّدة عن المادّة لم تعقل بما هى أثيرية فإنّها بما هى أثيرية مقارنة للموادّ، و إن عقلت بما هى مقارنة للمادّة لم تكن معقولة.

ثمّ أقول: ما الدّليل على أنّ الشّئ المقارن للمادّة أو عوارضها يكون إمّا محسوساً أو متخيّلاً. و قوله: «كلّ صورة لمحسوس و كلّ صورة خياليّة فإنّما يدركها بآلة متجزّية ظاهرة» يحتمل أن يراد به أنّ الآلة المتجزّية آلة لنا فى إدراك الصّورتين لا انّها هى المدركة و هو حقّ لكنّه غير نافع له و قرينة لفظه يدلّ على انّ المراد انّها المدركة و القول على هذا المحمل باطل.

قال: امّا المدرك بالحواسّ الظّاهرة فالأمر فيه سهل.

أقول: لا بل هو ممتنع فانّه يمتنع أن يكون مدرك المحسوسات و المتخيّلات جسماً أو قوّة فى جسم، و قد قرّر ذلك **ابو البركات** فى كتاب **المعتبر** و الشّيخ الإمام الاجل **شرف الدّين محمّد المسعودى** دامت أيّامه فى كتاب **المباحث و الشّكوك** و استوفينا الكلام فى تقريره و أنا أذكر من ذلك هيهنا طرفاً كافياً.

فأقول: يستحيل أن يكون المبصر منّا جسماً أو قوّة فى جسم فانا نبصر بنظرة واحدة جسماً هو أكبر من جمله بدننا [٢٠٨] و لو كان المبصر جسماً أو قوة فيه لكان إنّما يبصر بصورة له مرتسمه فى ذلك الجسم مساوية فى المقدار للجسم المبصر إذ يستحيل أن يكون الصّورة أصغر من الجسم المبصر لأنّ المقدار الأكبر يستحيل صورته فى محلّ صغير و أن ترتسم الصّورة الّتى هى أكبر من بدننا فى جزء من دماغنا و يستحيل أن يكون المبصر قوّة فى جسم لميل ذلك فإنّ القوّة تقدّر بقدر محلّها و ذلك يستحيل أن يكون حافظ الصّورة المحسوسة جسماً أو قوّة فيه لأنّ تلك الصّورة تكون مرتسمة فى حافظها على مقاديرها الّتى أدركت عليها بدليل أنّه إذا أدركت مرّة أخرى و قد صارت اكبر و اصغر ممّا أدركت عليه أو لا أدركت التّفاوت بينها و لو لم يكن مقدارها الاوّل محفوظاً لما أدرك التّفاوت و إذا كانت الصّورة المحسوسة مرتسمة فى حافظها على ما احسب و قد بيّنا أنّها تكون محسوسة على مقاديرها فى الأعيان و قد تبلغ الصّورة المحفوظة بكثرتها و عظم مقاديرها مبلغاً لا يسمع مقاديرها بلدة بل بلاد كثيرة فقد يحفظ شخص واحد صورة بلاد و برارى و جبال كثيرة على مقاديرها فضلاً عن ساير المبصرات من الحيوانات و الأشجار و الثّمار و النّبات و

غيرها ممّا يعسر حصرها [٢٠٩] و عن المسموعات و الملموسات و الطّعوم و الرّوايح فكيف يسعها جزء من بدننا حتّى يكون خزانة لحفظ جميعها.

فإن قيل: للصّورة المرتسمة فى المبصر الحافظ منّا تكون صغيرة بحيث يحتمله الجسم و المبصر و الحافظ و يكون لكلّ مقدار خارجى قدر من الصّورة بحسبه فى الجزء المبصر و الحافظ يدلّ عليه فيكون للمقدار الأكبر صورة كبرى و للمقدار الأصغر صورة صغرى و الحسّ المشترك مجهول على أن يدرك من الصّورة المحسوسة و المحفوظة مقدار هما الخارجى.

قلنا: إن كان المقدار الخارجى يعرف من المقدار المأخوذ عنه بطريق الإستدلال من مقدار الصّورة على مقدار ما هى صورته لوجب أن يكون قد عرفنا أوّلاً مقداراً معيّناً لصورة جسم معيّن حتّى نقيس عليه مقادير أجسام أكبر و أصغر منه بالنّسبة إليه، و نحن لا نشك فى أنا كنّا نرى المبصرات و نحفظ صور المحسوسات قبل ان كنّا نعرف شيئاً من ذلك. و امّا الحس المشترك فلا يجوز أن يكون مجبولاً على المستحيل و قد ذكرنا أنّ إدراك الجسم العظيم بصورة له صغيرة مستحيل، ثمّ على وجود الحس المشترك إشكالات قويّة ليس هذا موضع ذكرها. ثمّ هب انّ الجسم العظيم يدرك بصورة صغيرة محلّها جزء من الدّماغ [٢١٠] لكن يكون لعين البقّة أيضاً صورة فيه و يكون نسبة صورة عين البقّة إلى صورة الجبل كنسبة ما بين مقداريهما فى الخارج، فعلى هذه النّسبة لا شكّ فى أنّ صورة عين البقّة يكون فى الصّغر بحيث يكون محلّها أصغر من جزء لا يتجزئ بكثير و هو محال الوجود.

و هذا الكلام فى الصّور المحفوظة أوسع مجالا فقد يكون من صور المحفوظة صور بلدة او بريّة عظيمة يبعد نسبتها إلى صورة عين البقّة إلى حدّ يخرج إدراكه عن وسع البشر، و قد يبلغ أيضاً كثرة المحفوظات حدّاً إذا وزّع الجزء الحافظ عليها كان قسم كلّ صورة سيّما أصغرها جزءاً منه مستحيل الوجود أو غير مدرك أصلاً فضلاً عن صورة هو محلّها. و أيضاً يكون على هذا القول لغاية الحرارة و هى المحرقة صورة محفوظة و كذلك لغاية البرودة فكان يجب أن يحسّ بإحراق و يبرد فى الدّماغ لأنّ الدّماغ يحسّ بالحرارة و البرودة فثبت انّ الإبصار و حفظ صور المحسوسة يمتنعان بقوة جسمانيّة و لا شك فى انّهما موجودان فينا فهما إذن بقوة غير جسمانيّة و هى الّتى تسمّى «نفساً» و الفلاسفة يقولون بوجود النّفس و

بتعلّقها بالبدن و تصرّفها فيه و بشعورها بما تدركه الحواسّ إلاّ انّهم قالوا ان جميع القوى البدنية فايضة من النّفس على أعضاء و المدركة منها تدرك [٢١١] و توصل ما أدركته إلى النّفس فيلزم أن يكون النّفس و هى غير جسمانية تدرك الصّورة الّتى تدركها الحواسّ.

ثمّ إذا كانت النّفس تدركها فما الفائدة فى إدراك شئ آخر قبلها فإنّ المقصود إدراكها فإنّها المتصرّفة فى البدن و الحافظة لمصالحهاو الكاسبة للعلوم الكليّة من الإدراكات الجزئيّة على قولهم، فيجب على هذا أن يكون الأمر فى هذا على ما قاله ابو البركات و هو أنّ النّفس هى المبصرة و السّامعة و اللامسة و الشّامة و الذايقة و الحافظة و المتذكّرة و المتوهّمة و العالمة بالجزئيّات و الكلّيّات و انّ العين و الاذن و غيرهما من الحواسّ الآت لها فى الإدراكات لا انّها تدرك على ما ذكر فى الكتابين مشروحاً. و يدلّ على أنّ النّفس تدرك الجسمانيّات أنّهم قالوا انّها تدرك الكلّيات المنتزّعة من الجزئيّات الجسمانيّة و لو لم تدركها لم يمكنها انتزاع الكلّيات منها لأنّها إنّما تجعلها كلّيات بتجريدها عن علايق الموادّ فوجب أن يكون قد أدركها مقارنة لعلايق الموادّ و أدركت علايق الموادّ حتّى أمكنها أخذ أحد المقترنين عن الآخر لأنّه لا يمكن هذا العمل ما لم يدرك.

فإن قيل: النّفس لا تدرك صور الجزئيّات لكن القوى [٢١٢] الدّماغية ترفعها إليها و تنتزعها هى منها ثمّ تجرّدها عن علايق موادّها.

قلنا: كيف يرفع القوى الصّور مجرّدة عن علايق الموادّ أم مقارنة لها فإنّ رفعتها مخالطة لعلايق الموادّ فالنّفس تدركها كذلك ثمّ تجرّدها و إن أدركتها مجرّدة فإمّا أن يكون قد جرّدتها القوى أو النّفس، و تجرّيد القوى لم يقل به أحد لأنّه يلزم أن يكون القوى الجسمانيّة مدركة للكلّيّات فتنقسم الكلّيات بإنقسام محال القوى على ما قالوا و ذلك ينقض قاعدة من قواعدهم. و إن جرّدتها النّفس فإمّا أن تكون قد جرّدتها بعد الارتفاع إليها فتكون قد أدركتها غير مجرّدة، و إمّا أن تكون قد جرّدتها قبل الإرتفاع فتكون قد أدركتها أيضاً غير مجرّدة. و كذلك القول إذا كانت النّفس انتزعت الصّور. فعلى الأحوال كلّها يلزم من قولهم: «انّ النّفس تعقل الكلّيات» أن تكون مدركة للجزئيّات المقارنة لعلايق الموادّ.

ثمّ انّ الصّور لا يكون فى نفسها كلّية و لا جزئيّة و إنّما النّفس تجعلها كلّية بعد إدراكها

باعتبار جواز وقوع الشّركة فى معناها و تجعلها باعتبار امتناع و قوعها وقوع الشّركة فى معناها أمر خارجى عن معناها يلحقه الذّهن به فالصّورة المدركة ليست فى [۲۱۳] ذواتها لا كلّية و لا جزئيّة و هى الّتى توصف بالكلّية. فالنّفس إذا أدركتها فقد أدركت ما هى كليّة و جزئيّة، فمدرك الكلىّ مدرك الجزئى و كذلك مدرك المعقول مدرك المحسوس، فإنّه ما لم يدرك الإنسان الجزئى لم يمكنه تصوّر الإنسان الكلّى، فمدرك المعقول يكون قد أدرك المحسوس. و الأدلّة على أنّ القول بكون القوى الجسمانيّة مدركة للجسمانيّات و كون النّفس غير مدركة لها باطل كثيرة قد ذكرت فى الكتابين.

فمنها ما ذكره الإمام شرف الدّين و هو أنّ حفظ صور المعانى كالعداوة و الصّداقة غير مفهوم فكيف للعداوة صورة، و إن كانت فكيف يبقى حتّى تتذكّر بعد الذّهول عنها و كذلك ضروب الأصوات كيف تكون و كيف يكون للأصوات صور حتّى يبقى.

و منها انّ النّفس لو لم تعرف معدن حفظ الصّور المحسوسة و معدن حفظ المعانى لم يمكنها إدراك الصّور المخزونة فيها عند تذكرهما فيكون قد عرفت الشّئ الجسمانىّ لأنّه إمّا أن يكون جزءًا من الدّماغ أو جزءًا من الرّوح أو قوة فيهما و كلّ واحد منها جسمانىّ فثبت انّ الجوهر غير الجسمانى يدرك الجسمانى.

و امّا قوله: «إنّ المحسوسات إنّما تدرك إذا [۲۱۴] كانت موادّها حاضرة و الجسم لا يكون حاضراً عنده النّفس بجسم» إلى آخر ما قاله هيهنا فاستقراءنا قص لا يصحّ التّمسك به على تقدير صحّة مقدّماته، فإنّ الإنسان و كلّ ما عرفناه من الحيوانات إذا كانت تدرك المحسوسات عند حضور موادّها لم يجب من ذلك أن يكون كلّ حيوان أو كلّ مدرك لها إنّما يدركها عند حضور موادّها، و مثال التّمساح فى تحريك الفكّ مشهور و ابن سينا قد حكى عن جالينوس انّه قال: حصلت جيف من ملحمة وقعت بناحية لم يكن بها رخم فجأتها الرّخم من موضع كان بينه و بين تلك النّاحية من البعد ما لا يتصوّر الرؤية و وصول النتن فيه فتكون الرّخم قد أدركت الجيف المحسوسة من دون حضور موادّها. و نحن نجد نوعاً من الكلاب إذا توارى التّدرّج فى الحشيش بحيث لا يراه أحد و لا البازى خلّى عنه فأخذ يمشى على صوت التّدرّج حتّى يصل إلى رأسه، و هو أيضاً إدراك للمحسوس من غير حضور

مادّته. و قد سمعت أمثال هذا من إدراك الكلاب و غيرها من الطّيور و الهوامّ المحسوسات مع بعد ما بينها و بين مدركها ما يكثر التّعجب منه و لا يصدق به من لم يشاهد مثله فصحّ انّ هذا الدّليل إن صحّت مقدّماته فاسد.

ثمّ أقول: هب انّ المحسوسات إنّما [٢١٥] تدرك عند حضور موادّها لكن حضورها شرط عند آلة المدرك و هى جسمانيّة لما ذكرنا أنّ الحواسّ آلات للنّفس فى إدراك المحسوسات فلم يلزم من ذلك أنّ مدرك المحسوسات يكون جسمانياً، فبطل قوله: «إنّ كلّ صورة لمحسوس و كلّ صورة خياليّة فإنّما تدركها بآلةٍ متجرّبة» بقى قوله: «كما إنّ كثيراً من الأفاعيل نقض له فلذلك كثير من التعقّلات» و هو تحكّم محض، فإنّه لم يبيّن أىّ الأفاعيل كذلك و لم يدل على انه ان كان كثير من الافاعيل نقضاً له وجب أن يكون كثير من التّعقّلات كذلك. فإن أراد بالكثير من الأفاعيل ما ذكر فى الحجّة المنقولة عن **ارسطاطاليس** و هو أن لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها فقد فرغنا عن الجواب عنه، فإن أراد غيرها وجب أن يبيّنها ليجيب عنها، فبطل إذن جميع ما ذكرنا من الأدلّة على أنّ مدرك المحسوسات و حافظها يجب أن يكون جسمانياً، و صحّ انّهما من أفعال نفسنا الّتى هى جوهر غير جسمانىّ.

فإن قيل: قد قلتم إنّ ارتسام الصّورة المحسوسة فى جسم أو قوّة فيه مستحيل من جهة مقاديرها فى بعض و من جهة كون بعضها مؤثّراً فى محلّها كالمبرد و المحرق و من جهة أن لا يكون لبعضها صورة كيف ترتسّم تلك الصّورة مع هذه التّخيلات فى الجوهر غير الجسمانىّ إذ لابدّ فى الإدراك من حصول صورة للمدرَك فى [٢١٦] المدرِك كما بين ذلك فى موضعه.

قلنا: أمّا أولا فهذا الاشكال كما يلزمنا يلزمكم فإنّكم أيضاً تقولون إنّ النّفس تدرك هذه الصّور لكن بعد ما أدركتها قواها الفايضة عنها على الآت جسمانيّة، و قد بيّنا أنّ إدراك القوى إيّاها مع أنّه غير مقيّد مستحيل و بقى إدراك النّفس انه كيف يكون، و قد بيّنا انّه لازم بيانه علينا و عليكم.

و أمّا ثانياً فأقول: الاستحالة تلزم من كون محلّ الصّور ذا مقدار و متأثّراً من المؤثّرات فيكون قابلاً لصورة ذات مقدار لجسم ذى مقدار فيستحيل أن يرتسم فيه صورة كثيرة

مطابقة لجسم كبير، أو يصير الجسم الكبير مدركا لصورة له صغيرة و أن يرتسم فيه صورة جسمٍ مؤثّر و هو لا يتأثّر به و أن يرتسم فيه صورة ما لاصورة له. أمّا إذا لم يكن المدرك ذا مقدار و متأثّراً لم يلزم من إدراكه المحسوسات هذه الوجوه المخيّلة.

و قوله: «كيف يرتسم فى النّفس هذه الصّورة» سؤال غير صحيح، بل أن يقال: «كيف تدرك النّفس المحسوسات» و مع ذلك غير لازم، فإنّ «كيف هو» إنّما يسأل به عمّا له مثل و شبيه فيجاب به أنّه مثل ذلك و شبيهه. و كما لا يصحّ أن يقال: «كيف يكون موجوداً» غير مشار إلىٰ جهته و غير متحيّز أو قايم بمتحيّز و كيف يتعلّق ما ليس بجسم و يتصرّف فيه [٢١٧] كذلك لا يصحّ أن يقال: كيف يكون إدراك ما ليس بجسم المحسوسات، لكن العقل يدلّ على وجود جوهر غير جسمانىّ يتصرّف فى البدن و يدرك الكلّيّات و الجزئيّات و المعقولات و المحسوسات و ينظر فى عواقب الأمور و يعدّ لحفظ مصالح البدن آلات تجلب إليه المنافع و تدفع عنه المضارّ. فإن لم يهتد إلى أنّه كيف يكون ذلك لأنّه لا يكون له كيف. ثمّ إذا حصلت المعرفة بوجود النّفس و أحوالها و أفعالها. فإن سئل عن وجود البارى تعالى غير مشار إلى جهته و عن علومه و ساير صفاته و أفعاله أنّه كيف يكون قبل كما يكون وجود نفسنا و علومها و صفاتها الاخر و أفعالها لا على تشبيه لذاته تعالىٰ و صفاته و أفعاله بنفسنا و صفاتها و أفعالها فقد تعالت ذاته و صفاتها عن المثل و التّشبيه. و كيف يماثل المخلوق الخالق و يناسبه أو يقاربه بل على معنى أنّه إذا ثبت وجود موجود قايم بنفسه غير متحيّز و لا مشار إلى جهته و هو يدرك المحسوسات و يتصرّف فى الأجسام على حسب إرادته كذلك يكون وجود خالقه و علمه و إيجاده العالم الجسمانى و تصرّفه فيه على مقتضى مشيّته و عن هذا قال: «من عرف نفسه عرف ربّه».

فإن قبل: قد استدللتم على إحاطة علم الله تعالى [٢١٨] بالجسمانيّات من إدراك نفوسنا إيّاها و بينهما بون بعيدٌ، فإنّ إدراك نفوسنا الجسمانيّات يكون بآلات جسمانيّة كالعين و الأذن و غيرهما و وجود تلك الآلات لله تعالى محال و إدراك الجسمانيّات من دون تلك الآلات محال، فإنّ الابصار لا يمكن الّا بالعين على خلقتها المعيّنة و تركيبها من اجزآء على صور لها و أوضاع فيما بينها لكلّ واحد منها أثر فى الإبصار على ما بين فى كتب التّشريح و

مناقع الأعضاء و على هذا قياس الحواسّ الاخر، فإذا لم يكن تلك الآلات لم يكن إدراك المحسوسات.

قلنا: نحن لم نثبت علم الله تعالى و معرفته الجزئيّات واسطة إدراك النّفس و قياسه عليها، لكن ادّعيتم استحالة إدراك الجسمانيّات إلّا بآلةٍ جسمانيّة مطلقاً فيه بين ما يكون بآلة و ما يكون بغير آلة، و استندتم لإثبات دعواكم إلى ضروب من الشّبه فأبطلنا تلك الشّبه بأن بيّنا أنّ ذلك الإدراك بآلات جسمانية محال و ذلك الإدراك حاصل فيكون المدرك غير جسمانى.

- ثمّ إذا ثبت إدراك غير الجسمانى الجسمانيّات علم انّه غير ممتنع فيكون إثبات ان البارى تعالى يجب أن يحيط علمه الازلىّ بكلّ ما يخلقه من أعيان الموجودات و يحدثه فيها من [٢١٩] الحوادث الزّمانيّة باشتمالها على ضروب من الأحكام و فنون من الحكم يستحيل أن يؤخذ ما لا معرفة له بتفاصيلها على ما قرّر قبل هذا. و أمّا النّفس فمجبولة على أن تكون متصرّفة فى بدن يكون أعضاؤه الآت لها فى أفعالها فتدرك و تتحرّك و تفعل كلّ فعل بعضو مختصّ به و ليس لها قوّة أن تدرك كلّ ما يصحّ أن تدرك بل أن تدرك كلّ ما يختصّ ببدن هو آلتها، و ذلك التّخصيص يكون بحضور المدرِك عند آلةٍ مختصّة بإدراك ذلك المدرَك فيكون المدرك هو النّفس لكن بآلةٍ بدنيّةٍ، و لو لا ذلك لما كانت هى نفس هذا البدن.

و امّا الله تعالى فما أبعده من أن نقاس أفعاله بأفعال نفوسنا المستكملة بالبدن فإنّه غير محتاج فى كمال ذاته إلى العالم بل هو عالم قبل خلقه العالم بتفاصيل ما كان يريد أن يخلقه فى العالم من ألاعيان و الحوادث و أوقات حدوثها من غير آلةٍ، إذ لو لم تكن آلة فبإن احتاجت نفوسنا فى إدراكهاتها و ساير أفعالها إلى الآت لا يجب من ذلك أن يكون علم الله تعالى محتاجاً إلى الآلات. فثبت أنّ الله تعالى عالم بكلّ شئ كلّى و جزئىّ و معقول و محسوس و جسمانىّ و غيرجسمانىّ و زمانىّ و غير زمانىّ [٢٢٠] و قد اثبتنا فيما قبل أنّه مريد قادر حىّ خالق سميع بصير متكلّم فلا يكون وجود العالم لازماً عن ذاته بلا قصد إلى إيجاد و إرادة لإحداثه.

الباب الخامس فى الكلام على مقدّمات ألزموا منها ترتيب وجود موجودات العالم فى

الأزل و على كيفيّة ذلك الترتيب فى فصول:

الفصل الأوّل فى ذكر تلك المقدّمات و حكاية ما ألزموا عنها من ترتيب الوجود. فمن تلك المقدّمات أنّ الله تعالى واحد من كلّ وجه و قد ذكرنا حجّتهم على ذلك.

و منها ان الواحد لا يصدر منه الا واحد. و قال لإثباته: إنّ اا علّة ما بحيث يجب عنهاب و أذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثين مختلفين فى المفهوم مختلفى الحقيقة فإمّا أن يكونا من مقوّماته أو من لوازمه، فإن فرضنا من لوازمه عاد الطّلب جدعاً فينتهى إلى حيثين من مقوّمات العلّة مختلفتين إمّا للماهيّة و إمّا لانّه موجود و إمّا بالتفريق فكلّ ما يلزم عنه إثنان معاً ليس أحدهما بتوسّط فهو منقسم الحقيقة.

و منها أنّ كلّ جسم مركّب من هيولى و صورة و دلّ على ذلك بإبطال كون كلّ جسم مركّباً من اجزآء لا تتجزّى لا كسراً و لا قطعاً و لا و هما و فرضا، و له و لهم على ذلك حجج كثيرة لا حاجة إلى ذكرها [٢٢١] لما بيّنته فى الفصل الثّانى و ألزم من ذلك إمكان وجود جسم ليس لإمتداده مفاصل بل هو فى نفسه كما هو عند الحسّ. و قال: لكنّه ليس ممّا لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للإنفصال إمّا بفكّ و قطع و إمّا باختلاف عرضين فيه كما فى البلقة. و أمّا توهّم و فرض ان امتنع الفكّ لسبب و اذا لم يكن للجسم تأليف من آحاد لا يقبل القسمة واجب أن يكون أحد وجوه القسمة سيّما الوهميّة لا تقف إلى غير النّهاية.

ثم قال: قد علمت ان للجسم مقداراً ثخينا متّصلاً و انه قد يعرض له انفصال و انفكاك و يعلم أنّ المتّصل بذاته غير القابل للاتّصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين، فإذن قوّة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل و غير هيئاته و صورته و تلك القوّة لغير ما هو ذات المتّصل بذاته الّذى عند الانفصال يعدم و يوجد غيره، و عند عود الإتّصال يعود مثله متجدّداً.

و لعلّك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال البتّة و انّه إنّما ينفصل الجسم المركّب من أجسامٍ بسيطةٍ لا احتمال فيها للانقسام إلّا الّذى يقع فيها بحسب الفروض و الأوهام و ما يشبهها. فإن خطر هذا ببالك فاعلم أنّ القسمة الفرضية و الوهميّة [٢٢٢] أو

الواقعة باختلاف عرضين قارّين كالسّواد و البياض فى البلقة أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماسّتين يحدث اثنينيّة ما يكون طباع كلّ واحد من الاثنين طباع الآخر و طباع الجملة و طباع الخارج الموافق فى النّوع و ما يصحّ بين كلّ اثنين منها يصحّ بين اثنين آخرين فيصحّ إذن بين المتباينين من الاتّصال الرّافع للاثنينيّة الانفكاكيّة ما يصحّ بين المتّصلين و يصحّ بين المتّصلين من الانفكاك الرّافع للاتّحاد الاتّصالى ما يصحّ بين المتباينين، اللّهم إلّا من عايق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زايل. فقد بان لك انّ المقدار من حيث هو مقدار و الصّورة الجرميّة من حيث هو صورة جرميّة مقارنة لما تقوم معه و تكون صورة فيه و يكون ذلك هيولاها.

و منها انّ جسماً فلكيّاً لا يكون علة لجسم فلكى و لاصورة جسميّة علة لصورة و لا هيولاه و بيّن ذلك بحجّة فاسدة لا حاجة إلى ذكرها و إلى بيان فسادها لكون المطلوب منها حقّاً.

و بعد ذلك قال: فقد بان لك ان جواهر غير جسمانيّة موجودة و انّه ليس واجب الوجود إلّا واحداً فقط لا يشارك شيئاً آخر فى جنس و لا نوع فتكون هذه الكثرة من [٢٢٣] الجواهر غير الجسمانيّة معلولة.

و قد علمت أيضاً أنّ الاجسام السّمائيّة معلولة لعلل غير جسمانيّة فتكون هى من هذه الكثرة. و قد علمت أنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدءًا لاثنين معاً إلّا بتوسّط أحدهما و لا مبداء للجسم إلّا بتوسّط، فيجب إذن أن يكون المعلول الأوّل منه جوهراً من هذه الجواهر العقليّة واحداً و أن يكون الجواهر الاخر بتوسّط ذلك الواحد، و السّمائيّات بتوسّط العقليّة. و ليس يجوز أن تترتّب العقليّات ترتّبها و يلزم الجسم السّمائى عن آخرها لانّ لكلّ جرم سمائى مبدأ عقلياً إذ ليس الجرم السّمائى بتوسّط جرم سمائى، فيجب أن يكون الأجرام السّمائيّة تبتدى فى الوجود مع استمرار باق فى الجواهر العقليّة من حيث لزوم وجودها نازلة فى استفادة الوجود مع نزول السّماويّات. فمن الضرورة إذن أن يكون جوهر عقلىّ يلزم عنه جوهر عقلىّ و جرم سمائى و معلوم أنّ الاثنين إنّما يلزمان عن واحد من حيثين و لا حيثى اختلاف هناك إلّا ما لكلّ شئ منها انّه بذاته إمكانى الوجود و بالأوّل

واجب الوجود، و انّه يعقل ذاته و يعقل الأوّل فيكون بماله من عقله الأوّل الموجب لوجوده و بماله من حاله عنده مبدء لشئ و بماله من ذاته مبدء لشئ آخر. و لأنّه [٢٢٤] معلول و لا مانع من أن يكون متقوّماً من مختلفات، و كيف لاوله ماهيّة امكانيّة و وجود من غيره واجب.

ثمّ يجب أن يكون الأمر الصّورى مبداء المناسب للصّورة و الامر الأشبه بالمادّة مبداء للكاين المناسب للمادّة. فيكون بما هو عاقل للاوّل الّذى وجب به مبداء لجوهر عقلىّ و بالاخر مبداء لجوهر جسمانىّ، و يجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصورة و مادّة جسميّتين، و ليس إذا قلنا انّ الإختلاف لا يكون إلّا عن اختلاف يجب أن يصحّ عكسه حتّى يكون الاختلاف الّذى فى كلّ عقل يوجب وجود مختلف و يتسلسل إلى غير نهاية. فإنّك تعلم أنّ الموجب لا ينعكس كلّياً فالأوّل يبدع جوهراً عقليّاً هو بالحقيقة مبدع و بتوسّطه جوهراً عقليّاً و جرماً سمائياً و كذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتّى تتمّ الأجرام السّمائيّة و تنتهى إلى جوهر عقلىّ لا يجب عنه جرم سماوى فيجب أن يكون هيولىٰ العالم العنصرىّ لازماً عن العقل الآخر و لا يمتنع أن يكون للاجرام السّماوية ضرب من المعاونة و لا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصّور. و أمّا الصّور فتفيض أيضاً من ذلك العقل و لكن تختلف فى [٢٢٥] هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة و لا مبداء لاختلافها إلّا الأجرام السّماويّة.

و هذا حكاية ما ذكره **ابن سينا** فى كتاب **الإشارات** منقولة عن لفظه و قد وجب هيهنا عن كلّ عقل صدور عقل و جرم سماوىّ و لم يذكر صدور نفس كلّ فلك، و ذكر فى كتبه الاخر أنّه يصدر عن كلّ عقل عقل و نفس و جرم فلك. و ذكر فى النّهج العاشر من هذا الكتاب أنّ لكلّ فلك نفسين فقال: قد نبّهت لأنّ الاجرام السّمائيّة لها نفوس ذوات إدراكات جزئية و إرادت جزئية تصدر عن رأى جزئى. ثمّ إن كان ما يلوجه ضرر من النّظر مستور إلّا على الرّاسخين فى الحكمة المتعالية انّ لها بعد العقول المفارقة الّتى لها كالمبادى نفوساً ناطقة غير منطبعة فى موادّها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا و إنّها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقّا صار للاجرام السّمائية زيادة معنى فى ذلك. فعلى هذا يكون الصّادر عن كلّ عقل خلا العقل الأخير عقل و جرم سماوى و نفسان.

الفصل الثّانى فى تتبّع ما قيل فى بيان هذه المقدّمات.

امّا حجّة التّوحيد فقد تكلّمنا [٢٢٦] عليها حين ما ذكرناها و بيّنا أنّه لا يكون واجب الوجود بذاته إلّا واحداً حتّى يمتنع يكون لله تعالى صفة، و لا يصدر عنه ما يصدر عن علم بصدوره و إرادته لصدوره فيكون صدوره عنه تعالى على سبيل اللّزوم، و إذا لزم عن شئ شيئان مختلفان أحدهما مثلاً او الآخرب كانت الجهة الّتى يلزم عنها اغير الجهة الّتى يلزم عنها ب فيكون الشّئ الّذى يلزم عنه شيئان منقسم الحقيقة. و قد بيّنا أنّ الله تعالى يفعل ما يفعله عن علم به و إرادة له و إن علمه و إرادته صفتان قايمتان بذاته ورآء ذاته الّتى لا تركيب فى حقيقتها فلا يمتنع عليه تعالى إيجاد الجسم مع تركّبه من أجزاء لا تتجزّى بل الشّئ المركّب من الجسميّة و مقوّمات آخر بل العالم المؤلّف من الأفلاك و الكواكب و العناصر و المركّبات عنها و ما يقوم بكلّ جسم منها من الأعراض و يحدث عنها من الأفعال و مع أنّه لا يمتنع عليه تعالى ايجاد المركّبات و مع أنّ الجسم مركّب فليس مركّب من صورة و هيولىٰ. و قد بنى دليله لإثبات ذلك على مقدّمتين: أحدهما أنّ كلّ جسم ليس مركّباً من اجزآء لا تتجزّى فكاً و قطعاً و لا وهماً و فرضاً و يمكن وجود جسم غير مركّب من أجزآء. و الثّانية أنّ مثل هذا [٢٢٧] الجسم يقبل القسمة إلى غير نهايد إمّا بالفكّ و القطع و إمّا بالوهم و الفرض.

أمّا المقدمة الاولى فأقول عليها إنّ إثبات اجزآء لا تتجزّى لا تتعلّق بشئ من أصول الدّين لكن لما كان قدمآء الفلاسفة كانو يثبتونها و يقولون انّها كانت قديمة بلا نهاية و المجسّمة تجمعها و هو الكون و العلّية تفرقها و هو الفساد و خالفهم من نشا منهم بعدهم صار مسئلة أخذها منهم المتكلّمون من أهل الإسلام و تكلّموا فيها، ثمّ لمّا أحدث الفارابى كون الجسم المحسوس المتحيّز مركباً من جوهرين غير متحيّزين هما هيولى و صورة و جعلوا هذه المسئلة مقدّمة فى إثبات الهيولىٰ و الصّورة لزم التّكلّم فيها.

فأقول: الحجج الّتى ذكروها إن صحّت فإنّما يلزم منها إمتناع وجود جزء لا يتجزّى وهماً و فرضاً بالفعل لما قلنا، و امّا الانفصال الوهمىّ و الفرضى للمتّصل بذاته لا يوجب كونه مركباً من قابل للاتّصال و الانفصال بل نفسه يكون متّصلاً و قابلاً للانفصال الى ما

لا يتجزّى فكّاً و قطعاً فإنّ ذلك الجسم إذا كان فى نفسه غير مركّب بل خلق مفرداً كما هو عند الحسّ كذلك لم يتجزّى فكّاً و قطعاً لأنّه إنّما يمكن تجزية ما هو مركّب من أجزآء إذا[٢٢٨]كان ممّا يقبل القسمة و التّجزية إذ ليس كلّ مركّب من الاجزآء قابلاً للتجزية و لا يمكن أخذ جزء ما لا جزء له و الجسم المركّب من الأجزاء إذا كان قابلاً للتجزية بالفعل إذا وصلت تجزيته إلى الجزء الّذى لا يتجزّى وقفت و لا تمرّ إلى غير نهاية فبان يبطل وجود جزء لا يتجزّى وهماً و فرضاً لا يبطل وجود جزء لا يتجزّى فكّاً و قطعاً و إن تجزّأت وهماً و فرضاً فلاً يلزم إمكان وجود جسم متّصل بذاته غير الجزء الّذى لا يتجزّى و نحن نسمّيه «جوهراً فرداً» و نعنى بالجسم ما هو مركّب من هذه الأجزآء، و الجوهر الفرد لا يعرض له الإنفصال بالفعل لما قلنا، و أمّا الإنفصال الوهمىّ و الفرضىّ للمتّصل بذاته لا يوجب كونه مركّباً من قابل للاتّصال بل نفسه يكون متّصلاً و قابلاً للانفصال الوهمىّ لا يعدم إتّصاله الّذى هو له لذاته فعلى هذا لا تنفعهم الحجج الّتى ذكروها و طوّلوها فى إبطال شئ مسلّم بطلانه.

و قد قال للتفصّى عن الّذى قلناه فى الجوهر الفردانّ القسمة الوهميّة و الواقعة باختلاف عرضين يحدث اثنينيّة يكون طباع كلّ واحد من الاثنين طباع الآخر إلى جميع ما ذكر. فكلّ ما ذكر تحكّم غير مسلّم فأنّى أقول هذه الأنواع من القسمة لا تحدث فى الجوهر الفرد اثنينيّة تصير بها [٢٢٩] اثنين متباينين بالفعل بل هى فيه ممتنعة فلا يكون طباعهما طباع الاثنين المتباينين بالفعل، و لا يصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين اثنين آخرين، فلا يصحّ بين المتباينين الاتّصال الحقيق الّذى للجوهر الفرد، إذ هو إتّصال تركيبىّ و لا يصحّ فى الجوهر الفرد الانفصال الّذى هو فى المتباينين بل هو ممتنع، فلم يثبت بما ذكروا كون الجوهر الفردالّذى هو بذاته متّصل مركّبا من هيولى و صورة و وجود شئ متحيّز محسوس من تركّب شيئين غير متحيّزين و لا محسوسين لا قوام لكلّ واحد منهما بذاته و لا وجود بانفراده ممّا لا يقبل بغير حجّة. و أمّا الجسم المركّب من الجواهر الفردة فلا تجرى فيه الحجّة الّتى ذكرها لأنّ الانفصال الّذى يعرض فيه لا يبطل ذاته.

ثمّ انّ ابا البركات أثبت كون الأرض مركّبة من اجزآء لا تتجزّى بأن قال: أنا نشاهد أنّ

الحرارة تفرق أجزائها المجتمعة بتفريق الرّطوبة المداخلة لأجزائها الجامعة لها. و كلّما امعنت الحرارة فى إخراج البله ممّا بينها صارت اجزاءها أصغر و لا شكّ فى أنّ تلك الرطوبة متناهية فإذا تناهت بقيت لا محالة أجزاء متشتة فى غاية من الصّغر لا تتجزّى بعد ذلك لان طبيعة اجزآء الأرض التشتت و إنّما تجتمع بالرّطوبة المائيّة فإذا لم يبق [٢٣٠] فيها رطوبة جامعة لها و لا جامع لها غيرها بقيت أجزآء فردة لا تتجزّى و لا تركّب فيها. و لا يبعد أن يكون أجزاء الدّخان الحاصل من حطب يابس تلك الأجزاء من الأرض و اجزاء البخار تلك الأجزاء من المآء و إذا جاز كون جسم اسم لأرض مركّبا من أجزاء لا تتجزّى جاز كون غيرها من الأجسام و مركّبة منها، و لم يمتنع بما ذكروا من الحجج، فإذن بطل دليله الّذى تمسّك به لإثبات كون الجسم مركّباً من هيولىٰ و صورة بإبطال مقدّمتيه اللّتين أحديهما إمتناع وجود جزء لا يتجزّى وهماً و فرضاً ، و الثّانية قبول كلّ جسم الانقسامات إلى غير غاية.

و قد أبطل ابو البركات ذلك فى كتاب **المعتبر** بان قال: الانفصال الوارد على الجسم لا يعدم اتّصاله الّذى هو معناه و حقيقته بل بكثرة فانّ كلّ قسمٍ من قسميه يكون فى ذاته جسماً متّصلاً كما انّ الكلّ كان كذلك و انّما يعدم الاتّصال الّذى هو عرض فيه و به يكون طويلاً فيصير ببطلانه قصيراً، أو عريضاً فيه يصير ضيّقاً، أو ثخيناً فيصير به رقيقاً أو الاتّصال الامتدادى الّذى هو حقيقته يكون باقياً كما قال ابن سينا انّ قطعة من الشّمع إذا شكل تارة بشكل كرة و أخرى بشكل اسطوانة إلى غيرهما يكون الاتّصال الّذى هو صورته الجسميّة باقياً و إنّما يتبدّل عليه أعراضه الّتى هى الطّول و العرض [٢٣١] و السّمك. فهذا الانفصال و هذا الاتّصال إنّما يعرضان للاتّصال الّذى هو الجسميّة على التّعاقب فلا يلزم وجود هيولىٰ قابلة للصّورة الجسميّة. و أمّا الحجّة الّتى احتجّ بها على أنّ جسماً فلكيّاً لا يكون علة لجسم فلكىّ فإنّما لم أذكرها و لم أبيّن فسادها مع كونها فاسدة لأنّ المطلوب فيها حقّ و الكلام فى إبطاله ينجرّ إلى إبطال قولهم فى إمتناع وجود الخلاء فيطول الكلام بما لا حاجة إليه فيما نحن فيه.

الفصل الثّالث فى بيان فساد ما قالوا فى كيفيّة وجود العالم قديماً.

اقول: إذا اثبتنا بالدّليل أنّ البارى تعالى أحدث العالم بإرادة و قدرة و عن علم و معرفة لا انّه وجد ما وجد على سبيل اللّزوم عنه بطل جميع ما قالوا فى كيفيّة وجود العالم عنه و انّه يلزم أن يكون جواهر غير جسمانيّة موجودة، فانّه تعالى إذا خلق جميع الأفلاك فبان لا يكون جسم فلكىّ علّة لجسم فلكىّ لم يكن إلى إثبات الجواهر غير الجسمانيّة حاجة، لكنّى أبيّن مع ذلك فساد ما قالوا فى هذا المعنى و ركاكته و تناقض ما قالوا هيهنا لما قالوه فى مواضع اخر.

فأقول: هذا الرّاى الّذى ابتدعه **ارسطاطاليس** فى كيفيّة وجود العالم و **أفلاطون** و من نفى عنه تعالى علم غير ذاته و جعل علمه عين ذاته لا يليق **بابن سينا** و قدوته و هو **الفارابى** و من تابعهما من متأخّريهم [٢٣٢] فإنهم أثبتوا له العلم بكل الموجودات و العلم بالجزئيّات على وجه كلىّ على ما قاله **ابن سينا** فى كتاب **الإشارات** العناية علم الأوّل بالكلّ و بالواجب أن يكون عليّة الكلّ حتّى يكون على أحسن النّظام، و بأنّ ذلك واجب عنه أو عن إحاطته فهذه ثلٰثة علوم: العلم بالكلّ و العلم بالواجب أن يكون عليّة الكلّ و العلم بانه واجب عنه.

و قال أيضاً: يجب أن يكون علمه بالجزئيّات على الوجه المقدّس العالى على الزّمان، و اثبت له اربعة علوم جملته من دون تفاصيلها فيجب أن يكون بماله من كلّ علم مبداء لموجود فيكون مبداء لأربع موجودات من غير واسطة، كما قالوا انّ المعلول الأوّل بماله من ذاته مبداء لجوهر جسمانى و الّذى له من ذاته انّه يعقل الأوّل و انّه بذاته إمكانى الوجود.

و قال: يجوز أن يكون لهذا تفصيل إلى أمرين بهما يصير سبباً لصورة و مادّة جسميّتين و ذلك التّفصيل لا شكّ فى أنّه يكون إلى عقله للأوّل و إلى كونه امكانى الوجود فيكون بماله من عقله للأوّل مبداء لصورةٍ جسميّة فإذا جاز أن يكون المعلول الأوّل بماله من عقله مبداء لشئ آخر لم لا يجوز أن يكون المبداء الأوّل بماله من علمه لمعلوم مبداء لذلك المعلوم. فهؤلاء اخذوا من **ارسطاطاليس** كيفيّة أوايل الوجود و خالفه **الفارابى** ثمّ **ابن سينا** و شيعته [٢٣٣] فى إثبات العلوم المذكورة و لم يتأملوا فى الّذى يلزمهم من ذلك.

و أقول أيضاً: لم لا يجوز أن يصدر من ذاته تعالى جوهر بسيط هو مثلاً نفس فلك و

تعقّله لا محالة عندكم فيصدر منه بما يعقله لجوهر بسيط آخر هو صورة جسميّة مثلا و يعقلها و يصدر منه بذلك مادّة جسميّة و هكذا إلى جميع الموجودات.

و قد يمكن وضع أوضاع اخر على وفق أدلّتهم حسب ما وضعوه من غير تفاوت، فكيف قالوا انّه يجب أن يكون كذا و لا يجوز أن يكون كذا كان ادلّتهم قطعيّة أوجبت ذلك ضرورة، أو كأنّهم سمعوه عن صادق حكى ذلك عن وحيٍ أوحىٰ الله إليه، أو عن حال شاهدها حتّى لم يستجيزوا أن يقولوا أن يكون كذلك. و يمكن أن يكون على وجه اخر و أقوىٰ الإلزامات عليهم أن يقال: الوجوه الّتى ذكرتم فى العقل من وجوب وجوده بالأوّل و عقله له و إمكان وجوده بذاته و عقله لها أمور وجوديّة أم غير وجوديّة، فإن كانت أموراً وجوديّة فى العقل الأوّل لم يخل من أن يكون وجودها بذاتها كانت واجبة الوجود بذاتها او يكون بسبب فيكون فى واجب الوجود بذاته كثرة و هى عندكم ممتنعة.

و أيضاً يكون قد قامت بالممكن الوجود بذاته أمور واجبة الوجود بذواتها و ذلك أيضاً محال و إن كان لوجودها سبب فإمّا أن يكون [۲۳۴] الاوّل سببه أو يكون غيره السّبب فإن كان الأوّل سبب وجودها كان قد وجد عنه أكثر من واحد و هو عندكم محال، و إن كان السّبب غير الأوّل فإمّا أن يكون هو العقل أو غيره، لا يجوز أن يكون العقل سبباً لوجود مقوّماته لأنّ مقوّمات الشّئ تتقدّم عليه بالطّبع و السّبب يتقدّم على المسبّب. و امّا إن كانت هذه الوجوه ليست مقوّمات العقل كانت لوازمه فتنتهى لا محالة إلى مقوّماته فإن كان السّبب العقل كان سبباً لمقوّماته و لايجوز أن يكون السّبب غير الأوّل و غير العقل لأنّه إمّا أن يكون واجب الوجود و إمّا ان ينتهى إلى واجب وجود يوجد غير الأوّل و ذلك محال فعلى الأحوال كلّها لا يجوز أن يكون الوجوه المذكورة اموراً موجودة فى الأعيان و إن كانت أموراً غير موجودةٍ فى الأعيان و هو الحقّ لأنّ وجوب الوجود و إمكانه معنيان ذهنيّان اعتباريّان على ما سبق بيانه، و عقل الأوّل و ذاته ليس شيئاً ورآء ذاته عندكم. و إذا كانت هذه الوجوه غير موجودةٍ فى الأعيان استحال أن يكون اسباباً لأمور موجودةٍ فى الأعيان هى عقل و نفس و جرم و فلك. و لو جاز أن يكون إمكان وجود العقل بذاته و عقله لذاته سبباً لوجود شيئين وجب أن يكون وجوب وجود الأوّل بذاته و عقله لذاته شيئين، فبطل

ما قالوا فى أوايل الوجود. [٢٣٥]

قال ابن سينا: ليست الكثرة فى المعلول الأوّل عن مبداء الأوّل، فانّ إمكان الوجود امر له بذاته و له من الأوّل وجوب الوجود و كثرة انّه يعقل الأوّل و يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأوّل، و نحن لا نمنع أن يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثمّ يلزمها كثرة إضافيّة ليست لها فى أوّل وجودها و داخلة فى مبداء قوامها بل يجوزأن يلزم من الواحد واحد، ثمّ يلزم من ذلك الواحد حكم و حال أوْصفة أو معلول.

أقول: هذا الكلام فاسد لأنّه يقتضى أن يكون للعقل من غير حصول الوجود له ذات ممكنة الوجود بذاتها ثمّ يجب وجودها بالأوّل، و قد بينّا فيما قبل أنّه لا يكون للمعدومات ذوات لكن الذّهن يعتبر الموجودات مجرّدة عن الوجود و يحكم على بعضها بأنّ الوجود المحكوم به عليها ضروريّ له بذاته و على بعضها بانّه غير ضروريّ له بذاته. و لو لا انّ الموجد أوجده لم يوجد فيكون هذا من عمل الأذهان بالموجودات لا انّ ذوات من دون الوجود يعرض لها الوجود، و لو كان للممكن الوجود قبل وجوده ذات لكان للمستحيل ذات يحكم عليها بأنّه لا يعرض لها وجود البتة و لم يقل به أحد لكن الذّهن لما حكم على بعض الموجودات بضرورة الوجود له لزم فى مقابلته أن يدخل فى الذّهن ماله ضرورة العدم لا أن يكون له خارج [٢٣٦] الذّهن ذات.

و قوله: «من الأوّل وجوب الوجود أيضاً» فاسد، بل يجب أن يقول على قياس قوله فى ساير المواضع: «أنّ له من الأوّل وجوداً لا وجوب وجودٍ».

و قوله: «كثرة انّه يعقل الأوّل و يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأوّل» تحكّم محض فإنّه لم يلزم من أن يكون للشّئ من الأوّل وجوب وجود أن يعقله و يعقل ذاته ثمّ عنده سبب عقله للأوّل كونهما مجرّدين عن المادّة و سبب عقله ذاته كونه مجرّداً عن الذّات لا كون وجوب وجوده من الأوّل.

قال: نحن لا نمنع أن يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثمّ يلزمها كثرة إضافيّة.

أقول: الدّليل يجب أن لا يمنع ذلك لا هو و لم يذكر الدّليل بل يحكم من غير دليل و لا يقبل ذلك منه.

ثمّ أقول: الكثرة اللّازمة للشّئ لا من موجده هل هى أمور موجودة فى الأعيان أم لا إلى تمام ما قلنا قبل هذا.

وجه آخر من الاعتراض و هو أنّه يلزم على قوله: أن يكون لكلّ عقل سوى الأخير أربعة لوازم حتّى يصدر عنه نفسان و صورة و هيولىٰ جسميّتان و لم يقل بذلك بل اكتفى بثلٰثة أوجهٍ.

وجه آخر و هو أنّ الفلك الأقصى عنده ليس فيه كوكب فيكفى على قوله أن يكون فى العقل الموجب له ثلاثة أوجه أو أربعة أو أزيد [٢٣٧] لكن فى ذلك الثّوابت كواكب كثيرة منها المرصودة ألف ونيف و عشرون و يخرج ماورآء ذلك عن حدّ الحصر، و كلّ واحد منها متحرّك عنده على نفسه بذاته سوى الحركة التّابعة لحركة فلكه و لكلّ واحد نفس و جرم مركّب من هيولى و صورة. فعلى هذا يلزم أن يكون فى العقل الثّانى وجوه موجبة لوجود أشيآء يزيد عددها على ما فى العقل الأوّل بثلٰثة أضعاف عدد الكواكب الثّابتة المرصودة منها و غير المرصودة. ثمّ فيما بعد ذلك من العقول يقلّ الوجوه الموجبة بما لا ضابط له فإنّ فى كلّ واحد من أفلاكها كوكباً واحداً متحركّاً على نفسه، و ينقسم كلّ فلك أقساماً متحرّكة على أنفسها و أعداد أقسام تلك الأفلاك مختلفة فيختلف اعداد وجوه تلك العقول. فعلى هذا لا يصحّ قوله: «أنّه يجب عن كلّ عقل سوى الأخير عقل و جرم فلك أو نفس أو نفسان مع ذلك.

وجه آخر و هو أنّه يجب أن يكون فى كلّ عقل شئ مخصّص لأحد الوجوه الممكنة الّتى فى فلكه من الأقدار و الأوضاع و جهات الحركة إلى ساير ما عدّ فى فصل إثبات الإرادة و على ما قبل هناك و عنده يصدر عن كلّ عقل ما يصدر من غير قصد و إرادة، فبم يخصّص أحد تلك الأشيآء حين وجد.

وجه آخر [٢٣٨] و هو أنّه لم لا يجب عن العقل الأخير ما وجب عن المعقول الأخر.

قال ابن سينا فى الجواب عنه: أنّه إن لزم كثرة عن عقل بسبب كثرة فيه لم يجب أن يجب عن كلّ كثرة فى عقل كثرة فإنّ الموجب لا ينعكس كلّياً و أيضاً ليست هذه العقول متّفقة الأنواع حين يكون مقتضى معانيها متّفقاً.

أقول: إنّما يجب أن يعتذر لعدم وجود الكثرة عن العقل الأخير بقوله: «إن وجب كثرة عن عقل بسبب كثرة فيه لم يجب عن كلّ كثرة فى عقل كثرة» و ليست به حاجة إلى هذا العذر فانّه قال: «وجب عن العقل الأخير هيولىٰ العناصر و صورها و هى كثيرة» لكن يجب أن يعتذر عن أنّه لم يجب عن هذا العقل ما وجب عن العقول الاخر، و قد غفل أو تغافل عن ذلك.

ثمّ ان وجود الكثرة عن العقل الأخير حسب ما وجد عن غيره من العقول ليست تلزم بسبب أنّ عكس الموجب ينعكس كلّياً حتّى يعتذر عن ذلك بامتناعه لكن إنّما يلزم ذلك من قوله انّ المعلول الأوّل لزم من ذاته إمكان الوجود و من الأوّل وجوب الوجود و لزم من وجوب وجوده من الأوّل انّه يعقل الأوّل و يعقل ذاته و وجب عنه بسبب هذه الكثرة ثلٰث موجوداتٍ و كذلك فى كلّ عقل بعده سوى العقل الأخير. فعلى هذا يجب عليه أن يبيّن انّه لم لم يكن للعقل [٢٣٩] الأخير هذه اللّوازم أو إن كانت لكن لم تكن هذه الأوجه موجبة شيئاً كما كانت فى غيره موجبة حتّى يكون هذا العذر صحيحاً و لم يفعل فهو إذن فاسد. و امّا قوله: «ليست هذه العقول متّفقة الأنواع» فتحكّم منه على مقتضى هواه و شهوته فان جميع العقول لو كانت مختلفة الانواع فلم لم تختلف مقتضياتها و إن كان الأخير مخالف النّوع لغيره فلم كان كذلك، فعلم انّه لمّا لزمه فى تمحّل وجه لزوم الموجودات قديمة قطع السّلسلة فى وجود العقول فقطعها و استروح فى ذلك إلى أنّها مختلفة الأنواع و لم يقطع قبل ذلك لحاجته إلى وجود الأفلاك. ثمّ ما الموجب لاختلافها فى النّوع و كلّها عنده بسيطة بريّة عن المادّة و التّغير و الاستحالة. فإن تمسّك لذلك باختلاف حركات الأفلاك المنسوبة إليها و بانّها يشبه بها فاختلفت لاختلاف المتشبه به فى الأنواع فبيان حقيقة هذا القول و فساده لا يليق بهذا الكتاب و اثبته فى كتاب التنبيه على **تمويهات كتاب التنبيهات.**

وجه اخر و هو أن النّفس غير منطبعة عنده فى البدن و هى تعقل ذاتها و تعقل موجبها و هى فى ذاتها ممكنة الوجود و بموجبها واجبه الوجود فلم لم يجب عنها وجود عقل [٢٤٠] و نفس و جرم فلك كما لزم من العقل.

و أقبح وجوه الفساد فى هذا القول هو أنّه يلزم منه أن يكون رتبة واجب الوجود فى

الجودأ دون من رتب العقول فإنّه إذا كان لم يصدر عن واجب الوجود إلّا عقل واحد و صدر عن كلّ عقل سوی الأخیر عقل و فلك مع نفسیه کان كلّ عقل سوی الأخیر فایقا فی الجود علی واجب الوجود یفیض فلكو نفسیه عنه و لا یخفی شرف الفلك و فضایله و فوآیده و تكون الجودیّة زیادة شرف و فضیلة.

و أمّا العقل الأخیر فإنّه مع جوده بهیولی العناصر و صورها عنده واهب صور الكاینات و نفوس البشر و هو المستجیب لدعوات النّاس و القاضی لحوائجهم، و منه یستفید العلم كلّ عالم، و به ینتصف المظلوم من كلّ ظالم، بل یصدر عنه كلّ خیر فی هذا العالم، و واجب الوجود معطّل عن الفعل و الجود عاطل و عمّا یحدث فی هذا العالم من الخیر و الشّر عاقل. هذا هو حقیقة مذهبهم و جمیع ما یقولونه من انّه موجد الكلّ و مبدعه و فاعل كلّ خیر و صانعه و له الجود الأكمل و البهآء الأفضل «و لا یعزب عن علمه مثقال ذرّةٍ فی السّموات و لا فی الأرض» ألفاظ لا معنی لها عندهم. فلست أدری ما أقول فی قبح مقالاتهم و فرط جهالاتهم سوی أن نفزع إلی الله تعالی و نسئله [۲۴۱] أن یعصمنا من التورّط فی ضلالاتهم، و نقول دایماً: «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هدیتنا و هب لنا من لدنك رحمةً انّك انت الوهّاب».

و نختم هیهنا الكتاب بتوفیق الله الموفّق للصّواب.

تمّ الكتاب فی أواخر شهر رمضان المبارك سنة ثمانٍ و مآیة و الف هجریّة.

و الحمد لله اوّلا و آخرا، و صلواته علی خیر خلقه محمّد و آله أجمعین.

علی ید افقر العباد إلی رحمة ربّه الغنیّ

بن یوسف خلیفة النّجفی ــ عفی عنهما ــ

بالنّبیّ و الوصیّ و آلهما أجمعین.

رسالة الرّئيس ابى على بن سينا

فيما تقرّر عنده من الحكومة فى حُجَج المثبتين للماضى مبداءً زمانيّا و تحليلها إلى القياسات

بسم الله الرّحمن الرّحيم

قال الشّيخ ابوعلى الحسين بن عبدالله بن سينا:

هذه رسالة عملتُها فى ما تقرّر عندى من الحكومة فى حُجج المثبتين للماضى مبداءً زمانيّاً، و بيان تحليلها إلى القياسات بصُورها و موادّ مقدّماتها معًا. و قد قسّمت هذه المقالة إلى فصول عدّتها أحدى عشر فصلا:

الأوّل فى تعديد أصناف المقدّمات من جهة موادّها.

الثّانى فى تعريف حال القضّية الّتى موضوعها غير موجود و أنّ الايجاب و السّلب فيها كيف يكون.

الثّالث فى تعريف صورة قياسات هى أُولى القياسات بأن تحلّ إليها القياسات الّتى نحن فى تعريف أحكامها.

الرّابع فى إخراج القياسات الّتى نحن فى تعريف أحكامها من القوّة إلى الفعل وردّها إلى القرائن الّتى قدّمنا ذكرها.

الخامس فى تعريف حال المقدّمة المشتركة فى قياساتهم، و هى أنّه إن كان الماضى لا أوَّل له فانّ أشخاص الأمور الماضية الخارجة إلى الوجود بغير نهاية.

السّادس فى تعريف حال مقدّمة أخرى، وهى أنّ أشخاص الامور قد خرجت إلى الفعل و ما لا نهاية له لايخرج إلى الفعل.

السّابع فى تعريف حال مقدّمة اخرى، و هى أنّ ما قد خرج كلّ واحد منه إلى الفعل فقد خرج كلّه إلى الفعل.

الثّامن فى تعريف حال مقدّمة اخرىٰ، و هى أنّ بعض الجمل الّتى تعرض للأشخاص الماضية أزيد من بعض و ضعف بعض، و أنّ ما لا نهاية له لا زيادة عليه ولا ضعف له.

التّاسع فى تعريف حال مقدّمة اخرى، و هى أنّ الماضى إن كان لا أوّل له فقد قطع ما لا نهاية له، فكيف حال هذا القطع؟.

العاشر فى تعريف حال مقدّمة اخرى، و هى أنّ الماضى إن كان كذلك احتاج كلٌّ شخص فى وجوده أن يتوقّف لوجود ما لا نهاية له، و كيف حال هذا التوقّف؟

الحادى عشر فى الانتاج بقياسات جدليّة مؤلّفة من مقدّمات يسلّمها الخصوم أنّه يلزم وجود ما اريد بالحُجَج الّتى لهم إبطاله.

الفصل الأوّل

فى تعديد أصناف المقدّمات من جهة موادّها بقول مجمل.

المقدّمات كلّها تنحصرُ فى ثلاثة عشر قسماً: المحسوسات، والمجرّبات، و المشهورات بالحقيقة، و المتواترات، و الوهميّات، والأوّليّات، و المقبولات، والمشهورات فى بادى الرأى، و المظنونات و المشبّهات، و المخيّلات، و اللّواتى تعرف بقياسات هى فى الّطبع و اللّواتى تعرف بقياسات تكتسب و ليس فى الطبع.

فأمّا المحسوسات، فمثل حكمنا: «بأنّ الشّمسَ مُنيرةٌ».

و أمّا المجرّبات، فمثل حكمنا فى السَّقَمونيا «بأنّه يُسهلُ الصّفراء» و «إنّ موت الأحبّةِ غامٌّ». و المجرّبات تفارق المحسوسات بأنّه ليس كلُّها بمحسوس بالحواسّ، بل ربما يدرك بالقوى الباطنة، مثلُ ما بيّناه فى المثال الثّانى من المثالين الموردين لها و بأنّ ما كان منها محسوساً فلِس الحسُّ وحدَه، ولا أيضاً إدراك آخر وحدَه فى ما ليس بمحسوس بكافٍ فى وقوع التّصديق، بل هناك قياس ينعقد فى الّذهن بحيث لايشعر به، فانّ السّقمونيا مثلاً لم يصدق بأنّه يُسهل الصّفراء، لأنّ ذلك أُحِسَّ مرّةً و اتّفق اتّفاقاً، ولا لأنّه أُحِسَّ مراراً

مالايحضر فى الّذهن انّ ذلک فى أکثر الأمر لا يختلف إلاّ فى الّندرة، ولا شىء ممّا هو بالاتّفاق بهذه الصّفة. فينتج أنّ إسهال السّقمونيا للصّفراء ليس بالاتّفاق.

ثمّ يتبعه قياسٌ آخر أنّ کلّ شىء يکون مع شىء و تابعاً له: فإمّا أن يکون على سبيل الإرادة، و إمّا على سبيل الطّبع، و إمّا على سبيل الاتّفاق. و کان ينتج أنّه ليس على سبيل الاتّفاق، و کان قريباً من الّذهن أنّه ليس على سبيل الإرادة. فانّه فان ينتج بقياس طبيعىّ للنّفس فبقى أنّه على سبيل الطّبع، و کذلک ما کان مبداء الّتجربة فيه قوّة مدرکة غيرالحسّ.

و أمّا المتواترات، فمثل تصديقنا بوجود بلاد و ناس لم نرهم تصديقاً فى غاية من الثّقة.

و أمّا المشهورات فى الحقيقة فهى المقدّمات الّتى وقع التّصديق بها لشهرتها، فمنها مطلقة و منها مضافة. فأمّا المطلقة فإنّ الّتصديق وقع بها للّتربية عليهاو کثرة الشّهادات بها و تطابق الأديان و الآراء عليها حتّى صارت کالأوائل فى العقل.

ثمّ الانسان إذا رجع إلى ذاته و تفکّر فى نفسه أمکنه أن يتشکّک فيها إن لم يکن ضعيف القريحة ولم يکن عاجزاً عن الفروق الّدقيقة. و ذلک أن يکون فى جبلّته سليماً. ثمّ ينزل کأنّه وقع إلى الّدنيا دفعةً ولم يعاشر ولم يجاور ولم يعرف الأديان و المذاهب و السّنن. ثمّ يعرض للتّشکيک فيها إن أمکنه ذلک. مثل قولنا «إنّ العدلَ فى ذاته جميلٌ» و «الظّلمَ فى ذاته قبيحٌ». و کذلک «الکذبُ فى ذاته قبيحٌ». فإنّا إذا فعلنا مع أنفسناما رسمته و عرضنا هذه على الّذهن، و معها «إنّ الکلَّ أعظمُ من الجزء»، و تکلّفنا الشکَّ أمکننا أن نشکَّ فى تلک المشهورات و نقولَ: عساها مستقبحة عند النّاس و ليست فى أنفسها بقبيحة، ولم يمکننا أن نشکَّ فى أنَّ الکلَّ أعظم من الجزء بوجه، و هذه الّتى مثّلنا بها هى من أقوى الآراء المشهورة، فانّ من المشهورات ما لايحتاج إلى هذا التّکلّف فى الّتشکيک فيه. و إنّما يقع الّتصديق بهذه المقدّمات المشهورة فى الّنفوس بسبب الّتربية و الإجماع و تطابق الآراء، أو بسبب الاستقراء الکثير، أو بسبب أخلاق الّنفس الّتى ينبعث منها حبُّ التّعاشر و التّسالم و الحياة، او بسبب کون المقدّمة ذاتَ و جهين. أحد وجهيها بيّنٌ بنفسه أو محسوس. ولها وجه آخر يکذب به. إلاّ أنّه أخفى و بحيث يذهب على الجمهور فيأخذها مطلقةً، فيکون بحسب أخذها مطلقه مشهورة، و بحسب أخذها بذلک الشّرط صادقة فى الحقيقة.

و أمّا المشهورات الّتی بالإضافة فهی قضایا لاحکم فیها للجمهور الّبتة ولکن لأرباب الصّنایع العملیّة و النّظریّة، مثل أنّ المشهور عند الأطبّاء غیر المشهور عند المنجّمین. و ربّما کانت المقدّمةُ مشهورةً بالقیاس إلی جملة أهل النظر ولا حکم فیها للجمهور، مثل قولهم «إنّ العرضَ لایجوزُ أن ینتقل من موضوع إلی غیره»، و «إنّ ما لا نهایة له لایمکن أن یزاد علیه». و المشهورات منها صادقة و منها کاذبة، و الصّادقة من حقّها أن تبیّن بالوسط حتی تخرج من حیّز التّصدیق الّشهریّ إلی الّتصدیق الیقینیّ.

و أمّا الوهمیّات، فهی مقدّمات یحکم بها الّذهن اتّباعاً لبدیهة الوهم، لأنّ تقایضَها ممتنعةٌ عند الوهم. فما کان من ذلک فی الامور المحسوسة و فی المعانی الّتی للمحسوسات من جهة ماهی محسوسة فبدیهةُ الوهم هی بعینها بدیهةُ العقل، لأنّ الوهم آلة العقل بالقیاس إلی المحسوسات.

فأمّا الامور المحسوسة، فمثل المحسوسات المدرکة بواحدة واحدة من الخمس خاصّة. و مثل المحسوسات المشترکة، أعنی العدد الّذی فی المقادیر و الأشکال و الحرکة و السّکون.

و أمّا المعانی الّتی للمحسوسات من جهة ماهی محسوسة. فمثل الأین والوضع و التّماسّ و التّجاوُر و الانفصال و الاتّصال و التّشافُع و التأحُّد و التکثّر و الانکشاف و السّتر و ما أشبه هذه.

و هذه کلُّها فبدایة الوهم فیها هی بدایة العقل. فکما یمتنع تصدیقُ الوهم بوجود جسم واحد فی مکانین أو وجود اجسام کثیرة فی مکان أوّل قریب و یقتضی بدیهتُه بطلانَ أمثال هذه، فکذلک العقلُ.

و ما کان من أحکام بدیهة الوهم فی امور غیر محسوسة أو معانی فی المحسوسات غیر محسوسة بذاتها، مثل الوحدة و الکثرة، و العلّة و المعلول، والوجود والعدم، والتّقدّم والتّأخّر، و غیر ذلک، و کان مجری البدیهة هو أن یحکم فیها بحکمٍ علی نحو ما علیه المحسوس أمکن أن لا یکون بدیهةُ العقل مطابقةً لبدیهة الوهم، بل حکم العقل أنّ یتشکّک و یرجع إلی القیاس، و تترک البدیهة الوهمیّة. فحینئذ کثیراً ما یکون الحقُّ نقیضَ ما توجبه بدیهةُ الوهم. کما أنّ من حکمِ بدیهة الوهم أنّ کلّ موجود فهو فی حیّزمّا و إلیه إشارة مّا، و له

وضع مّا. و هذا باطلٌ.

و إنّما شعر ببطلان هذا الّصنف من البديهة الوهميّة بأن احضرت مقدّمات بديهيّة فى العقل يسلّمها الوهم ولا شبهة فى تسليمها للعقل. ثمّ يؤلّف قياسات منها. فينتج أنّ للمحسوسات مبادى غير محسوسة. فالى أن ينتهى إلى هذا الحدّ لا يكون بين الوهم و بين العقل مباينةٌ.

ثمّ إذا حكم العقل بأنّ ما ليس بمحسوس فليس له وضع ولا حيّز ولا إليه إشارة عاد الوهم فعا ندفيه بعد التّسليم و أوجب أن يكون ماليس بمحسوس محسوساً. و التّناقض ممتنع الصّدق فى الطّرفين بمطابقة من العقل والوهم. فتزيّف بهذا بديهة الوهم و يظهر اختلافها. و خصوصاً وحكم الوهم على ذاته ظاهر البطلان لأنّه لايحكم على ذاته أنّه أحد المحسوسات. و كذلك على امور اخرى. مثل الفزع و الخوف والشّجاعة و العلم و المحبّة و البغض و أشباه ذلک فانّ الوهم إمّا أن لا يصدق بوجود هذه أو يحكم ببديهته فيها أنّها محسوسات إمّا أجسام مكيّفة و إمّا كيفيّات ممّا يحسّ. فالوهميّات المذكورة أقوىٰ فى النّفس من المشهورات المذكورة. و من حقّها أن يكون أشهر من تلک. و ذلک لأنّ المشهورات المذكورة قد يمكن التّشكيک فيها إذا عمل مارسمته ولا يمكن فى هذه كما لا يمكن فى أنّ الكلّ أعظمُ من الجزء، و ليس يفطن لبطلان ما هو فيها باطل بسبب تشكيک الّذهن فيها أوّل مرّة، بل إنّما يعرف ذلک بعد لما قدمّت ذكره من العلّة، و إنّما يعرف من الأوّليّات بعد معرفة بأنّ بينها فرقاً بشىء أذكره، و هو أن يعتبر فى حال مقتضى البديهة. فان كان مبناها على أنّ الموجود و المحسوس واحد. فحينئذ يفطن أنّ البديهة و هميّة غير عقليّة. فان لم يكن فى المقدّمه التّشكيک البتّة و كانت تستنكر طلب اللميّة فيها، ولايشعر بوقت يجوز أن يكون جهله و لم يكن على النّحو الّذى ذكرنا عليه الوهميّات. فالمقدّمة أوّليّة فقد فرغنا عن معرفة الوهميّات و المجرّبات الأوّليات أيضاً. و كلُّ وهمّى ظاهر فى الحسّ و أوّلىّ فهو مشهور ولاينعكس. والمجرّبات قد تكون مشهورة و قد لاتكون، و يكون منها ماهو مشهور مطلقاً. مثل قولنا: «إنّ موتَ الأحبّة غامٌّ» و منه ما هو مشهور عند صناعة مثل قولنا: «إنّ التربد يُسهِلُ البلغم الرّقيق».

و المقبولات فهى مقدّمات وقع التّصديق بها لثقةٍ بمن هى آراؤه و ربما صارت مشهورةً.

و أمّا المشهورت فى بادى الرّأى فهى المقدّمات الّتى كلّما تسمع تميل إليها النّفوس فى أكثر الأمر و تحمدها، ثمّ ينكشف أنّها غير محمودة ولا مشهورة إذا تعقّبت. مثل قول القائل: «انُصُر أَخاک ظالماً أو مظلوماً»، فانّه يقع مغا فصة، ثم يكشف عن كونه مقابل المشهور الحقيقىّ تعقّب الحال فيه، فانّ المشهور الحقيق أنّه لايجب أن يعان الظّالم و إن كان أقربَ النّاس، بل يجب أن يعان عليه. و جميع ماهو مشهور حقيق فهو أيضاً مشهور فى البادى، و لاينعكس.

و المظنونات قريبة من المشهورات و لكنّها مخالفة لها. أمّا وجه المشاركة فلأنّها مقدّمات يحكم بها غالبُ الظّنّ أيضاً فى بعض الأوقات. و للنّفس شعور بكذبها. و مثال المظنونات قولنا: «كلُّ من يتسلّقُ دُورَالناس فى اللّيالى فهو خِرِيّبٌ»، مع أنّ النّفس قد تشعر بأنّه ربما كان ملجاءً إليه من ظلم طلبِ غاشمٍ او ربّما كان المزاجُ الماليخوليائىُّ غلب عليه فصوّر له أنّ ذلک صوابٌ.

و أمّا المشبّهات فهى مقدّمات ليست بأوّليّة ولا مشهورة و قد شبّهت بها أو اشتبهت بها، لمناسبة بينها فى لفظ أو معنى. فما شبّه بالأوّلى الصّادق و ليس به فتُسَمىّ مقدّمةً مغالطيّةً و ما شبّه بالمشهور و ليس به فيسمّى مقدّمة مشاغبيّةً و مستعمل المغالطى يُسَمّى سوفسطائّياً. و هو المتشبّه بالفيلسوف، و مستعملُ المشاغبى يُسَمّى ممارياً و هو المتشبهُ بالمجادل، و المشهورات إذا أُخِذَت على أنّها أوّليّات أوصادقة صارت حينئذ مغالِطِيّة.

و أمّا المخيّلات فهى مقدّمات لايقال ليقع بها التّصدقُ بل ليقع بها تخيّلٌ بسبب محاكاة ما فيحدث فى النّفس انقباض و انبساط. مثل قول القائل للعسل: «إنّه مُرَّةٌ مقيّئةٌ» فيشمئزّمنه نفسُ الشّارب من غير تصديق. و من هذه المقدّمات قو لهم للسّخىّ: «إنّه بحرٌ». و للو سيم: «إنّه بدر».

و امّا المقدّمات الّتى تقرب من الأوّليّات لأنّ قياساتها فى الّطبع. فمثل قولنا: «إنّ الحجر لا يتنّفس»، و «إنّ الثّلاث أزيد من الأربع» فانّ أمثال هذه ليست فى الطّبع الأوّل، ولكن فى الّطبع الأوّل أنّها إذا أُحضِرَت فى الذّهن انعقد فى الوقت القياسات المنتجهة لها إمّا بالفعل و إمّا بالقّوه القريبة من الفعل فلم يقع فيها شكّ.

و امّا القسم الباقى من المقدّمات فهى المقدّمات الّتى من شأنها أن يشكّ فيها. و لا يكون القياس المنتج لها طبيعيّاً ولا الحسُّ و التّجربةُ يد لّا نِنا عليه. مثل حكمنا بأنّ العالَم مُحَدثٌ. فقد عددنا أصناف المقدّمات كلّها و إن كنّا إنّما نحتاج فى ما نحن بسبيله إلى معرفة بعض هذه المقدّمات. فليس إحصاؤنا لسايرها ممّا يخلوعن فائدةٍ مّا.

و المحسوسات و المجرّبات و الأوّليّات و الصّنف الذى ليس بأوّلىّ و هو قريب من الأوّلىّ هى مبادى البراهين و العلوم. و للمقبولات أيضاً مدخلٌ فى العلوم فى بعض ما لابدّ منها فيه. مثل أحكام جالينوس فى الأدوية المفردة و تجاربه. و مثل أرصاد بطليموس. و بالجملة فما كان من العلوم أكثر مباديه تجربيّة ولا يفى به إنسانٌ واحدٌ والمظنوناتُ من جهة ماهى ممكنةٌ لامن جهة ماهى موجودة داخلة أيضاً فى العلوم كما فى الطبّ.

و أمّا المقدّماتُ المشهورة بماهى مشهورة فهى من مبادى القياسات الجدليّة. و ما كان من المقبولات مشهورةً أو مقبولةً متسلّمةً من الخصوم و الوهميّات و المشبّهات فهى السّفسطة و المراء. والمظنوناتُ إذا اخذت على أنّها حقّة و موجودة و المقبولات و المشهورات فى بادى الرأى هى مبادٍ للخطابيّة و المخيّلاتُ هى مبادٍ للشّعر.

الفصل الثّانى

فى تعريف حال المقدّمة الّتى موضوعها غير موجود و انّ الايجاب و السّلب كيف يكون فيها.

إنّ من الايجاب ما هو سلبٌ عندالتّحقيق و منه ما يتضمّن معنى السّلب: فأمّا الايجابُ الّذى هو عند التّحقيق سلب فمثل ايجاب الممتنع على موضوع ما كقولنا «الخلأ ممتنعة الوجود»، فانّ هذا و إن كان إيجاباً فحقيقته السّلبُ لأن معنى ذلك أنّا نقول إنّ الخلأليس يمكن أن يوجد و أمّا الايجاب الّذى يتضمّن معنى السّلب فمثل قولنا: «إنّ الطّوفان كان موجودًا» او «القيامة سوف توجد».

فانّ معنى الأوّل أنّ المعنى الذى نعقله من الطّوفان ليس له ذاتُ الآن فى الأعيان الخّارجة، بل قد عُدِمَ وجودُه فى وقت مّا؛ او يكون معناه أنّ ذلك المعنى عُدِمَ نسبةُ وجوده

إلى الموجودات او إلى الزّمان و ليست الآن.

و معنى الثّانى أنّ المعنى الذى نعقله من القيامة ليس فى الحال مطابقاً لذات فى الموجودات، بل لذلك وقت، و هو الآن معدوم و بعد الآن موجود او يمكن أن يوجد. و كلّ ما هو ممتنع الوجود فلا يجوز أن يحمل عليه معنى وجودى ليس بالقوّة سلباً، لأنّ الممتنع إذا أوجب عليه ذلك المعنى فقد قيل انّه ذلك المعنى و إذا كان ذلك المعنى فإمّا أن يقال إنّه ذلك المعنى و ذلك المعنى موجود فيكون الممتنع ذلك المعنى الذى هو موجود الآن أو وقتاًما. فيكون الممتنع قد وجد. و إمّا أن يقال: إنّه ذلك المعنى و ذلك المعدوم معدوم. فان كان معدوماً لا يجوز وجوده البتّة. فذلك المعنى ممتنع و الايجاب عندالتّحقيق سلب. و إن كان معدوماً يجوز أن يوجد لزم فى الممتنع أن يجوز له الوجود. فقد ظهر أنّ الممتنع لا يجوز أن يحمل عليه بالايجاب إلاّ ما قوّته قوّة السّلب.

و أمّا المعدوم الذى ليس بممتنع فليس يمكن الحمل عليه بالايجاب الّذى لايتضمّن السّلب، لأنّه إن قيل له: إنّه مثلاً «ب» واريد بالباء «ب» موجوداً فى الحال صار المعدوم موجوداً. ولكن يجب أن يكون الحمل بالايجاب عليه على ما قلنا. اللّهم إلاّ أن يجعل المعدوم موجوداً فى الوهم. فيحكم عليه بالايجاب الوجودى أيضاً فى الوهم. و كذلك ما كان من الممتنع وجوده ممتنعاً فى الأعيان و ليس ممتنعاً فى الوهم. فيكون من الايجاب الوجودى ما هو صحيح عليه فى الوهم. مثل حكمنا على الخلأ بأنّه أبعاد وكمّ فى الوهم لا أنّ ذلك موجود له فى الأعيان.

الفصل الثالث

فى تعريف قياسات هى اوّل القياسات بان تنحلّ إليها القياسات التى نحن فى تعريف أحكامها.

إنّ القياسات التى بلغنا عمّن سبقنا حمليّها و شر طيّها إنّما هى قياسات تنتج المطلوبات الحمليّة. و لم يبلغنا قياس ينتج المطلوبات الشّرطية. و نحن نعلم أنّ من الشّرطيات ما هو أوّلى و منها ما هو مكتسب ليس العلم به فى الفطرة و ما كان هذا شأنه فانّه يحصل العلم به

بوسط.

و لمّا أعوزنا ذلك من جهة غيرنا و كان ما عمله الفيلسوف فى هذا الباب غير منقول تكلّفتُ بجهدى و قدر وسعى استنباطَ ذلك ممّا استفدتُ من اصول القدماء فاستخرجتُ جميع القرائن و الأشكال الناتجة للشّرطيّات و أحصيتُها بحيث لا يجوز أن يكون قياس خارج عنها ينتج الشّرطيات. و أنا أحتاج هيهنا إلى ذكر طائفتين من تلك الأشكال التى إليها تنحلّ القياسات التى نحن فى تعريف أحكامها. من ذلك أشكالٌ تحصل من اقتران شرطيتين متصلتين على هيئة الاقترانات التى من حمليتين.

فكما أنّ التى من حمليتين تشترک المقدّمتان فيها فى حدٍّ هو موضوع و محمول فكذلک التى من شرطيتين تشترک المقدمتان فيها فى حدّ هو مقدمٌ او تالٍ.

و كما أنّ النتيجة فى الحمليّات هو مجتمع الحدّين الآخرين كذلک النتيجة فى الشّرطيّات هو مجتمع الحدّين الآخرين و يكون الأشكال ثلاثة و الأحكام فيها كالأحكام فى تلک.

و لنمثّل مثالاً لضرب واحد و شكل واحد، نريد أن نبيّن أنّه: «إن كان ا ب فج د» فنوقع بين المقدّم و التّالى وسطاً فنقولُ إنّة «إن كان ا ب فه ز» و «إن كان ه ز فج د». فينتج: «إن كان ا ب فج د». وكذلک إن غيّر هذا الشّكل إلى غيره ممّا يتغير إليه و يحفظ القياسات من الايجاب و السّلب. فهذا النمط ممّا نحتاج إلى وصفه.

و نمط آخر أن يكون الاقتران بين شرطيّة متصلة و بين حمليّة تشارک التّالى فى حدّ و نجعل نسبة التالى إلى الحملى نسبة اقترانات إحدى الأشكال الحمليّة الثلاثة. و نجعل النتيجة التى تنتج من التالى و الحملى لوكانا و حدّهما تالياً فى النتيجة الشرطيّة متصلاً بذلک المقدّم بعينه.

فلنذكر من ذلک قرينة واحدة. نريد أن نبيّن أنّه: «إن كان ا ب فج د». فنوقع بين ج و د وسطاً وليكن ه. فنقول: إنّه «إن كان ا ب فج ه. و كل ه د». ينتج: أنّه «إن كان ا ب فج د»، و يكون اقتران ج د مع ه د على أحد الاقترانات الأربعة عشر.

الفصل الرّابع

فى اخراج القياسات التى نحن فى تعريف أحكامها من القوّة إلى الفعل وردّها إلى القرائن التى قدّمنا ذكرها.

إن هذه القياسات تشترک فى مقدّمة واحدة. ثم تفترق بعد ذلک. و تلک المقدّمة هى أنّه: «إن كان الماضى لا أوّل له فأشخاص الامور المتتالية الخارجة إلى الوجود بلانهاية». ثم يضاف إليها مقدّمات اخرى. إمّا على نحو فهكذا «إن كان الماضى لا أوّل له فأشخاص الامور المتتالية الماضية هى بلا نهاية». و يضاف إليها مقدّمة حمليّة هكذا: «و أشخاص الامور المتتالية قد خرجت إلى الفعل». ينتج من ذلک شرطيّة بهذه الصفة: «إن كان الماضى لا أوّل له فانّ ما لا نهاية له قد خرج إلى الفعل». ثمّ يؤلّف قياسٌ إستثنائى يستثنىٰ فيه نقيضُ التالى فيقال: «لكن لا شىء ممّا لا نهاية له يخرج إلى الفعل». ينتج نقيض المقّدم، و هو «أنّ الماضى ليس لا أوّل له».

و ربما جعل عبارة التالى على نحوأبين. فقيل: «إن كان الماضى لا أوّل له فجملة الامور الماضية بلانهاية». و يقرن إليها حمليّة و نقول: «ولا شىء ممّا هو بلا نهاية يخرج إلى الفعل. فينتج: «إن كان الماضى لا أوّل له فجملة الامور الماضية لم تخرج إلى الفعل».

ثم يستثنىٰ نقيضُ التالى فنقول: «لكن جملة الامور الماضية خرجت إلى الفعل». فينتج نقيض المقدّم. و أمّا هذا الاستثناء فنصحّحه هكذا نقول: «جملة الامور الماضية قد خرج كلّ واحد منه إلى الوجود. و كلّما خرج كل واحد منه إلى الوجود فقد خرج كلّه إلى الوجود. فينتج: «أنّ جملة الامور الماضية قد خرجت إلى الوجود». هذا وجه.

و أمّا على نحو آخر فيقولون هكذا: «إن كان الماضى لا أوّل له فجملة الأشخاص أزيد من بعض» ثم يستثنىٰ نقيضُ التالى و هو أنّه: «ليس بعض ما لا نهاية له أزيد من بعض». فينتج نقيض المقدّم. و تصحيح الحمليّة المقرون بالشّرطيّة هكذا: «بعض جمله الأشخاص الماضية هى التى إلى زمان الطوفان فهو أقلّ مما كان فى زماننا هذا» فينتج: «أنّ بعض جملة الأشخاص الماضية هى أقلّ ممّا كان إلى زماننا هذا». و «كلّ ما كان هكذا فقد يوجد من الجملة ما هو أزيد منه». ثمّ يعرف من هذا إنتاج المطلوب.

و يمكن أن يجعل بدل الحمليّة التى فيها لفظة «أزيد» حملية اخرى بدل أزيد فيها ضعف و نصحّحها هكذا: «بعض جملة الأشخاص هى التى للحركات و بعضها الّتى للسكونات» و الّتى للحركات مع التى للسكونات غير متناه مع غير متناه. و غير المتناهى مع غير المتناهى ضعف غير متناه واحد. فمن هذا القياس المركب على الاستقامة ينتج أنّ بعض جملة الأشخاص ضعف غير المتناهى الواحد.

و أمّا على نحو آخر فيقولون هكذا: «إن كان الماضى لا أوّل له فالأشخاص الماضية بغير نهاية». ويضيفون إليها حمليةً هكذا: «والأشخاص الماضية انتهت إلينا». فينتجون من ذلك : «أنّه إن كان الماضى لا أوّل له فبعض ما لا نهاية له قد انتهت إلينا». ثم يضيفون إلى هذه النتيجة مقدّمة اخرى حمليّة. و هى «أنّ كلّ ما انتهى إلى شىء فهو متناه» فينتجون: انّه إن كان ما انتهى إلى شىء فهو متناه. فينتجون: أنّه إن كان الماضى لا أوّل له فبعض ما لا نهاية له متناه. ثم يستثنون نقيض التالى. و هو «أنّه ليس شىء مّا لا نهاية له بمتناه». فينتجون «أنّه ليس الماضى لا أوّل له».

و على نحو آخر: إن كان الماضى لا أوّل له فالأشخاص الماضية بلانهاية، و يضيفون إليها حمليّةً هكذا: «و كلّ ما لا نهاية له لا يسلك ولا يقطع»، فينتجون: «أنّه إن كان الماضى لا أوّل له فالأشخاص الماضية لاتسلک ولا تقطع». ثم يستثنون نقيض التالى، و هو «أنّ الأشخاص الماضية سلكت و قطعت»، ينتج: «أنّ الماضى لا أوّل له».

و على نحو آخر هكذا: «إن كان الماضى لا اوّل له فالأشخاص الماضية بلانهاية»، فكلُّ واحد منها توقّف وجوده على وجود ما لانهاية له، فينتجون أنّه إن كان الماضى لا أوّل له، فالأشخاص الماضية كلّ واحد منها توقف وجوده على وجود ما لانهاية له، و كلّ ما كان هكذا فانّه لا يوجد. فينتجون «أنّه إن كان الماضى لا أوّل له فالأشخاص الماضية لم توجد». و يستثنىْ نقيضُ التالى: ولكن الأشخاص الماضية وجدت، فيتنجون نقيضُ المقدّم.

و أنا أظنُّ أنّ جميع قياساتهم ترجع إلى شىء من هذه العبارات.

الفصل الخامس

فى تعريف حال المقدّمة المشتركة فى قياساتهم

و هى أنّه «إن كان الماضىَ لا أوّلَ له، فانّ الأشخاصَ الماضيةَ لا نهايةَ لها». هذه المقدمة مشهورة جدّاً، و ليست بأوّليّة ولا صادقة. و هى من المشهورات التى يقع التصديق بها مطلقاً لخفاء الشرط المفصّل بحاله فلنقبِل على تعريف حالها و كشف سرّها فنقول: إنّ قوله: «ان كان كذا فا لأشخاص كذا»، تاليه موضوعهُ لفظُ الجمع. فاذا وضع فى المقدّمة لفظُ الجمع موضوعاً فهم منه معنيان. مثاله إذا قلنا: «الآحاد غير منقسمة». اوقلنا: «إنّ الآحاد كثيرة» صدقنا فى كلامنا؛ لأنّآ نفهم من الأوّل: أنّ كلّ واحد من الآحاد غير منقسم، و نفهم من الثانى: أنّ جملة الآحاد كثيرة. و المعنى الأوّل أقرب إلى المعتاد. فقولنا: «الأشخاص بلا نهاية» يفهم منه معنيان: أحد هما أنّ كلّ واحد من الأشخاص الماضية غير متناه، و الآخر أنّ جملة الآحاد له عددٌ بلا نهاية. و معلوم أنّ المفهوم الأظهر باطل. فبقى أن يكون معناه أنّ جملة الآحاد و جميعها بحال الاجتماع له عدد بلا نهاية.

ثم هذا يفهم على وجوه ثلاثة. إثنان بحسب اعتبار الوجود، و واحد بحسب اعتبار الوهم. أمّا بحسب اعتبار الوجود، فان تفهم تارة سالبة و تارة معدولة. امّا السالبة فان يفهم هكذا و هو أنّ جملة الأشخاص ليست أمراً له عدد متناه. و أمّا المعدولة فان يفهم هكذا: انّ جملة الاشخاص امر له عدد متناه. و امّا بحسب التوّهم فان يفهم هكذا: أنّ المتوهم من جملة الأشخاص أيَّ واحد أخذتَه تجد واحداً غيره قد حصل فى الوجود سوى ما أخذ تَه، ولا يقف عند واحد لايكون واحد آخر خارجاً عنه من غير أن يعرض عدداً فى الوجود متناهياً او غير متناه.

و امّا الوجه الأوّل من الثلاثة فهو حقٌّ. و ذلک أنّه نقيضُ الباطل الذى لا شکّ فيه أنّه باطل. و ذلک الباطل هو أنّ جملة الأشخاص هو أمرله عدد موجود ذونهاية. و إذا کان هذا باطلاً فنقيضه و هو أنّ هذه الجملة ليس هو أمراً له عدد موجود بلا نهاية حقّ. و هذه القضيّة موضوعها شىء شخصىّ و إن كان من كثيرة. لأنّ هذه الجملة واحدة لاتقال على كثيرين و إذاكانت كذلک لم يعتبر فى التناقض فيها الحصر ولم يجب الاهمال. و هذه القضيّة

موضوعها أمر غير موجود و ممتنع الوجود. و ذلک لأنّ جملة أشياء كلّ واحد منها لا يثبت بل يعدم فلاتكون بما هى جملة موجودة البتة، سواء كانت الأجزاء التى تفرض لها بحيث اذا احضرت فى الوهم واحد بعد واحد فنت او بحيث لا تفنى. أعنى لوكانت الأشخاص الماضية على التوالى عددها عشرة عندالوهم مرتسمة لم يجز أن يقال إنّ عددها موجود اوجملتها موجودة. فأنّ كلّ ما يوصف بأنّه موجود: إما أن يقال إنّه موجود فى كلّ زمان اوفى زمان ماض او فى الحال او فى زمان مستقبل. و ليس يجوز أن يكون هذه العشرة جملتها موجودة فى كلّ زمان. و إلّا لكانت الأجزاء موجودة معاً ولاكان فى ما مضى و حدث فيه الجملة معاً. ولا أيضاً ذلک فى ما يستقبل او فى الآن. فمحال أن يقال لأمثال هذه الأشياء إنّ جملة منها موجودة و لها عدد موجود متناه او غير متناه. بل يصحّ عنها السلب للأمرين جميعاً: فليست اثبات هذه الجملة فى الوجود متناهية ولا غير متناهية، إذ ليست هى موجودة. فكيف يكون موجودة ذات عدد متناه او غيرمتناه.

ولكن لقائل أن يقول: فكيف تقول لجملة ممّا مضى: إنّها عشرة؟ فنقول: أمّا فى الحقيقة فانّآ إنّما نحكم عند عدم المعدومات بأنّها كذا لا على ذواتها. بل على الموجود فى الوهم منها و إنّما يرتسم فى الوهم منها ما هو متناه لاغير. و امّا عند قوم فانّ المعدومات فى حال المعدوم موصوفة باوصاف منها العدد. إلّا أنّه على كل حال لا يصفونها بأن لها عدداً موجوداً، بل لها عدد معدوم فيكون على الأحوال كلّها ليس للمعدومات جملة لها عدد موجود متناه او غيرمتناه. بل إمّا أن يكون كذلک فى الوهم. و إمّا أن يوصف بعدد معدوم. و لولا مانكرهه من التطويل فى ما ليس بنا إليه ضرورةٌ فحصنا عن حال الأحكام على المعدومات الموجودة فى الوهم، الّا أنّ المقدار الذى أومانا إليه فيه كفاية بحسب الفرض.

فقد اتّضح أنّ قولنا: «إن كان الماضى لا أوّل له فالأشخاص الماضية بلانهاية»، ليس يصحّ أن يفهم منه أنّه إن كان الماضى لا اوّل له فالأشخاص جملة موصوفة بأنّها شيء له عدد بغير نهاية فى الوجود و بيّن أنّ ذلک فى الوهم محال. فانّ الوهم لا يحصل فيه عدد لانهاية له بالفعل. بل إنّما يرتسم فيه ما كان مقداراً محدوداً. نعم الذهن يحصل فيه معنى الجملة و معنى ما لانهاية له من جهة أنّ معنى ما لا نهاية له صفة و محمول. لا من جهة أنّه

يثبت فيه العدد الذى يوصف بأنّه لانهاية له. فاذن هذه الجملة من جهة أنّها لانهاية لها لايجوز أن يحصل فى الوهم. فاذن إذاكان الماضى لا أوّل له لم يلزم من ذلك أن يكون له جملة و جميع موصوف بأنّه ذوعدد بلانهاية لا فى الأعيان ولا فى التوهّم، بل يصحّ السلب عنها كما يصحّ عن كلّ معدوم. و الأشياء إنّما تحصل لها جملة و جميع إذا وجدت معاً فى مكان اوزمان لا أن يكون معاً فى وصف و محمول و إلّا لكان فى المعدومات المتوقعة جملة.

فلنبحث الآن عن الاعتبار الثالث فنقول إنّه يصحُّ أن يقول: إنّ للأشخاص الماضية جملة معقولة فى الذهن من حيث هى جملة من غير أن يحتاج فى ذلك إلى أن تعقل الاحاد البتة. فانّ الذهن كلمّا أحضَرَ فى الوهم واحدا يوصف بأنّه كان موجوداً منها و فيها وُجدَ آخر غيره فى الوهم بمثل صفته. فاذ قد علمت هذه الوجوه و الفروق فلنعلم أنّ هذه المقدّمة سبب شهرتها غلبة طبيعة ما هو حقّ من وجهيه على الذهن و لحجز الذهن الغير المثقّف عن تفصيل هذه الوجوه. فقد بقى الحقّ من الوجوه التى تفهم عليها هذه المقدّمة و جهان: أحد هما أنّه إن كان الماضى لا أوّل له فليس للأشخاص عدد متناه موجود على سبيل السلب. و الثانى أنّه إن كان الماضى لا أوّل له، فان الذهن كلمّا أحضَرَ منها واحداً موصوفاً فانّه قد كان أمكن أن يجد غيره فى مثل وصفه من غير أن يجب أن يقف.

وبطل الوجه الذى يكون بمعنى أنّه إن كان الماضى لا أوّل له انّ للاشخاص فى الوجود اوفى الوهم جملة لها عدد بغير نهاية. و هذا القسم هو الذى ينفعهم لو سلّم فى قياساتهم إن صحّت المقدّمات الأُخرىٰ.

الفصل السّادس

فى تعريف حال مقدمة اخرى و هى انّ كل ما قد خرج كلّ واحد منه الى الفعل فقد خرج كله الى الفعل

و هى أنّ أشخاص الامور قد خرجت إلى الفعل و ما لانهاية له لايخرج إلى الفعل. هذه المقدّمة مشهورة وليست من المشهورات المطلقة، بل من المشهورات التى عند بعض أصحاب النظر ولا عند جميع أصحاب النظر. فانها ليست مشهورةً عند التعاليميين و عند

الأطبّاء، بل عند أصحاب النظر فى الامور الطبيعيّة و الامور الالهيّة، و ليست أوّليّةً بيّنة بنفسها. بل هى ممّا يظهر صدقُها بقياس. و ليس أيضاً صدقُها بمطلق، ولا القياسُ يقومُ على كلٍّ ما يتوهّم أنّه بلانهاية. بل القياسُ إنّما يقوم على سبيل البرهان على ما يقع فى الحركة. او ما يمكن فيه الإطباقُ الوجوديُّ كالمقادير، او الإطباق الوهميّ كالأعداد التى تتوالى آحادها طبيعيّة. و بالجملة على كلّ شىء ذى وضع او على ترتيب فى الطبع. ثم إن سُلِّمَ أنّها صادقة و أنّها أوّليّة فليس ينعقد منها و من المقدّمة الاولىٰ قياس. فلنجرّب ذلك فى معنى ذكرنا أنّه صحيح من مفهوم المقدّمة الاولىٰ. و ذاك انّه امّا أن يجعل معنى المحمول فى التالى هو ما ليس شيئاً له عدد ذونهاية او معناه أنّه ما كان أىّ واحد تأخذه منه يمكنك أن تأخذَ واحداً غيره قد كان و عُدِمَ. فان جعلنا المحمولَ بالمعنى الأوّل موضوعاً فى الحملية حتى كان معنى قوله: «و ما لا نهاية له لا يخرج إلى الفعل» هو أنه يقول «و ما ليس شيئاً له عدد و نهاية لا يخرج إلى الفعل» كانت المقدّمة كاذبة فإن كثيراً من الأشياء التى ليست لها عدد و نهاية يخرج إلى الفعل كالواحد فى كلّ شىء. ولا أيضاً هو هذا المشهور بل المشهور هو أنّه ليس شىء ممّا له عدد بلانهاية يخرج إلى الفعل فلايكون هذا الموضوع محمولاً فى تالى الشرطيّة. و إن جعلنا المحمول بالمعنى الثانى موضوعاً فى الحمليّة حتى يكون معنى قوله «و ما لانهاية له لايخرج إلى الفعل» هو أنّه يقول: و كلّ شىء أىَّ شىء أخذتَ فقد وجدتَ آخر غيره قد كان و هو معدوم فليس ذلك الشىء خارجاً إلى الفعل كانت المقدّمة لا مشهورة ولا مظنونة. بل مجوّزة. و هو نفس المختلف فيه إذا حققت و فيها الخلاف ولا يؤخذ مقدّمة فى القياس الذى يبطِلها او يثبِتها. لكّن الوهم يرجع فيحتجُّ و هذا القياس هو من المصادرة على المطلوب الأوّل و قد بدّل فيه بدلَ الحدّ اسمٌ و حُمِلَ على الحدّ و جُعِلَ حدّ اوسطا. و هو أنّه إذا طلبت الدلالة أنّه لا شىء ممّا اى واحد اخذ منه أمكن أن يؤخذ فى الوهم آخر غيره معدوم قد كان موجوداً، قيل: لأنّ ما كان هكذا كان لانهاية له، و ما لانهاية له لا يخرج إلى الفعل، فانّه إذا فحص أنّه لانهاية له ليتبيّن معناه من المعانى المذكورة يرجع الكلام إلى ما قلناه. إمّا أن يكون الكبرى كاذبة و إمّا أن يكون كأنّه قال: لأنّ ما كان هكذا كان شيئاً أىّ شىء أخذتَ منه كان هكذا و ما كان اىّ شىء اخذت منه هكذا فلا يخرج الى الفعل فيكون حينئذ الصغرى حشوا

قد حمل فيه الأمر على نفسه و الكبرى هى المطلوبة و النتيجة بعينها و تكون مصادرةً على المطلوب الأوّل، لكنّ الشهرة و القوّة التى للشهرة فى الأوهام تحيل هذا القياس و تقبله ولادواء إلّا بتبديل القول مكانَ الاسم كلَّ وقت هذا. و الاستثناء الذى أورده، و هو قوله: «لكن الامور الماضية قد خرجت إلى الفعل»، قد بيّنا بطلانَها؛ لأنّ الجملة بما هى جملة والكلّ بما هو كلٌّ لم يخرج البتة إلى الفعل. و إذا كان المرادُ بالجملة و الكلّ فى هذه القضيّة هذا، ففى الاخرى ينبغى أن يكون هذا. وحينئذ يكون المقدّمة كاذبة، لأنّه كما لا يصحّ ان نقول ان الكلّ متناه و ان كان كلّ واحد متناهيا كذلک لا يصحّ ان نقول انّ الكل متناه و ان كان كل واحد متناهيا و كذلک لا يصحُّ ان نقول: إنّ الكلَّ خرج إلى الفعل كلّ. و إن صحَّ أن نقولَ: إنّ كلَّ واحد قد خرج. فالقياسُ الأوّلُ شرطيّه اذا اخذ بحيث تقع كاذبة. و الحمليّة إمّا كاذبة و امّا غير ملتئمة مع الشرطيّة بحيث يلزم منها قياس. و المستشناة كاذبة. فكيف يُرجىٰ أن تكون النتيجةُ واجبة صادقة.

الفصل السّابع

فى تعريف حال مقدمة اخرى و هى ان كلّ ما يكون قد خرج كلّ واحد منه الى الفعل فقد خرج كله الى الفعل

إن ظنَّ الظانُّ أنّه يجبُ أن يكون كلُّ ما خرج كلُّ واحد منه إلى الفعل فقد خرج كلُّه إلى الفعل. و هو الأصلُ المنشعبُ منه كلُّ غلطٍ فى هذا الباب باطلٍ. و السببُ فى ذلک أنّ الناس يقولون: كُلّ كذا، و يعنون جملته، و الكلّ الجامع لآحاده. و يقولون ذلک، و يعنون كلَّ واحد و يقولون و يريدون الطبيعةَ الكليّة. فيغلط الغالطُ فيحسبُ أنّه إذا صحَّ أن يقال كلُّ كذا بمعنى كلّ واحد، صحّ أن يقال كلّ بمعنى الجمله. و قد بان و ظهر أنّ كلَّ واحد من الأشخاص الماضية يصدق عليه أنّه وُجِدَ و عُدِمَ، ولا يصدق أنّ لها كلّاً قد وُجِدَ و عُدِمَ، و لكنا نزيد هذا وضوحاً ليظهر الأمر الذى نحن فيه فنقول: كما أنّه يصحُّ أن نقول: إنّ كلَّ واحد من الأشخاص الماضية موصوف بأنّه قد كان و وجد، فكذلک يصُّح أن نقول: إنّ كلَّ واحد من الأشخاص المستقبلة موصوفٌ بأنّه قد يمكن أن يكون و يوجد. فان كان كونُ كلِّ واحد ممّا

مضىٰ موصوفاً بأنّه قد وجد فوجب أن يقال: إنّ الكلّ قد وجد، فيكون كونُ كلّ واحد فى ما يستقبل موصوفاً بأنّه يمكن أن يوجد، فوجب أن يقال: إنّ الكّل قد يوجد. فقد بان من هذا أنّه ليس يجب إذا صحّ انّ كلّ واحد قد وجد أن يصحّ أنّ الكلّ قد وجد و إذا لم يلزم أنّ الكلّ قد وجد و هو الذى نظنّ به انّ له عدد غير متناه فليس يلزم ان يكون المتناهى وجد بل كلّ واحد من جملته عند العقل لايمكن ان يوجد فيها واحد إلّا و آخر غيره قد وجد قبله.

الفصل الثامن

فى تعريف مقدمة اخرى و هى ان ما لا نهاية له لا زيادة عليه ولا ضعف عليه.

و هذه المقدّمة مشهورة جدّاً، و ليست بيّنةً بنفسها، حتى يمنع بيانها أن يكون شيء له من جهةٍ نهايةٌ فيزاد عليه و من الجهة الأُخرىٰ لايزاد عليه، و إنّه لا يكون ما لا نهاية أكثرَ من لانهاية اخرى بحسب طرف منتهاه، فانّ أمثالَ هذه المقدّمات ليست بيّنةً فى الفطرة الأُولىٰ، و إن كانت مشهورة، و إنّما تتبيّنُ بنوع من النظر والقياس. و البيّنُ فى الفطرة إمّا بذاته و إمّا بقياس فى الفطرة. هذه المقدمة بشرط، و هو أنّ غير المتناهى لا يضمُّ إليه زيادة من جهة ما هو غير متناه، إذ كلُّ منضمٍّ ينضُّم يزدادُ إلى حدّ و غير المتناهى ليس له ما يقبل انضمام غيره إليه، إذ ليس له نهاية. فالبيّنُ بنفسه او القريبُ من البيّن بنفسه هو أنّ غيرَ المتناهى لا يمكنُ أن يقبلَ زيادةً تنضمُّ إليه من حيث هو غير متناه. و امّا مطلقاً بلا هذا الشرط. فهذا مشهور بسبب مناسبة ليس لما لانهاية له إلى ما له نهاية نسبة البتة حتى يكون أزيد او أنقص او مساوياً. و كان المستحيلُ عند هؤلاء أن تكون أشياءُ بلانهاية موجودةً هى ذاتُ عدد لانهاية له، لا أن تكون معدومةً. فقد بان و وضح أنّ القياسَ المبنىَّ على المأخذ الثانى فاسد، و أنّه لايجوز أن يكون المعدومات توصف بأنّها متناهية او غير متناهية و أكثر و أقلّ، او يكون ذلک جائزاً فى المعدومات غير مستحيل، و إنّما يمتنع فى الموجودات. و كذا الكلام فى الضّعف.

الفصل التّاسع

في تعريف حال مقدمة اخرى و هى انّ الماضى ان كان لا اول له فقد قطع ما لا نهاية له فكيف حال هذا القطع.

القطعُ يقال على سبيل الاستعارة على إفناء كلّ شىء، و يقال قطع بحسب التحقيق لإفناء شيء عن أشياء بينها اتّصال. و هذا أيضاً منقول عن القطع الذى هو بمعنى إحداث تفرّق بين أجزاء شيء، إذ كان يلزم ذلك التفرّقَ حدوثُ حدّ. فصار إحداثُ الحدّ معنىً يوقع عليه اسمُ القطع على سبيل النقل. فالقطع يقال على هذه المعانى الثلاثة. أمّا على الوجه الثانى و الثالث فبالتحقيق، لكن على الأوّل منهما منقول، و على الثانى موضوع و أمّا على الوجه الأوّل فبالاستعارة. و قطعُ ما لانهاية له فى هذا الموضع لا يصلح أن يعنىٰ به غيرُ المعنى الأوسط فقط، لأنّه إذا عُنِيَ المعنى الأوّل و الثالث لم يكن له فائدة.

ثم البيّنُ بنفسه او القريبُ من البيّن بنفسه منه هو أنّه إذا ابتدأ هذا القطع فليس يمكن أن يُعنىٰ بهذا القطع ما لانهاية له. و أما إذا لم يفرض هذا القطع عن ابتداء فليس بيّناً بنفسه أنّه اذا لم يكن له ابتداء هل يجوز أن يفرض فى سبيله حدّ اولا يمكن بل هو موكول إلى الحجّة غير مقتصر فيه على البديهة. لكنّ الحكم فيه على الاطلاق من غير تفصيل يتوقع لما فيه من الوجوه الحق فيحصل منه قضيّة مشهورة غير محصّلة ولا مفصّلة، و هو أنّ ما لا نهاية له لا يقطع. و بعد هذا فانّ كلّ ما يفرض له انّه قطع يجب أن يفرض أنّه موجود و يوصف أنّه قطع و قدبيّنا أنّ وضعَ الجملة التى لها عدد غير متناه غيرُ لازم لوضع الماضى عديم الأحوال بل مسلوباً عنه الأوّل. و إذا كان الأمرُ على ما قلناه فانّ المستثناة فى القياس المستعمل للفظة القطع إن اريدت أن تكون صادقةً حتى يراد بذلك الا ستينافُ قطع ثم إفنائه، بل المعنى المستعار لم يكن مناقضاً للتالى فلم ينتج، و إن اريد ذلك كذبت على أنّ المقدّمة الا ولى باطلة، كما بان.

الفصل العاشر

فى تعريف حال مقدّمة اخرى، و هى انّ الماضى ان كان كذلک احتاج كلّ شخص ان يتوقّف لوجود ما لا نهاية له، و كيف حال هذا التوقّف.

توقّفُ الأمر على أمر غيره بالحقيقة هو أن يكون المتوقِّفُ و المتوقَّفُ عليه كلا هما معدومين، و يكون شرطُ حصول أحد هما أن يحصل اولا الثانى فيقع إذن المتوقِّفُ قبل المتوقَّف عليه من جهة اعتبار التوقّف و بعده فى الوجود.

فان قيل لكلّ موجود بعد شىء آخر أنّه متوقفٌ عليه، فباشتراک الاسم. فالبيّنُ بنفسه أنّه إذاكان أمرٌ غيرُ موجود، من شرط وجوده أن يوجد قبله أشياء بلانهاية ليس شىء منها بموجود، فانّه لا يُوجَدُ؛ و أمّا إذا لم يكن كذلک، أعنى أنّه ليس شىء من المتوقِّف و المتوقَّف عليه بموجود، فليس بيّناً بنفسه أنّ المتوقف لا يوجد إذاكان المتوقف عليه بغير نهاية. بل هذه القضيّةُ مشهورةٌ إذا أُخِذَت مطلقة بما يسبق إلى الذهن من معنى الحق، ثم لا يتميّز بالفعل حتى يرتسم محصّلاً مفّصلاً فلا يقع شبهة. بل اللفظ الدالّ عليه يقبل كيف وقع و إن لم يخطر بالبال تحصيل دلالته عليه فيجرى المعنى المشارک له فى هيئة اللفظ مجراه فتحصل الجملة من هذا أنّه إن كان الغرضُ بالتوقّف هو أن يكون شىء لا يوجد إلّا أن يوجد أشياء لا نهاية لها لا هى موجودة ولا هو فبيّن و حقّ أنّ المتوقف على ما لا نهاية له لا يوجد. و أمّا إن عُنِيَ بالتوقّف نفسُ التأخّر فقط فليست المقدّمة الحمليّة. بمسلّمة، ولا إذا وقف على مدلولها بمشهورة ولا حقّة و هى نفس ما فيه الخلاف.

الفصل الحادى عشر

فى الانتاج بقياسات جدلية مؤلفة من مقدمات يسلّمها الخصوم أنّه يلزم وجود ما اريد بالحجج التى لهم ابطاله

هو لاء معترفون بأنّ الخالق تعالى كان قادراً على أن يَخلُقَ قبلَ خلق العالم عالماً يفنىٰ مع حدوث هذا العالم حتى لا يكون بينهما فصلٌ، و يكون للعالم المتقدّم مدّةُ أوقاتٍ من بدو حدوثه إلى فنائه محدودةِ العدد لا أقلّ و لا أكثرَ. و يمكن أن يُحدِثَ عالماً فى الوقت المتوسّط

لأوقات ذلك العالم يفنىٰ كما يلاصقه وجودُ هذا العالم. و معلومٌ بحسب المشهور أنّه لا يمكن أن يكون العالمُ الأوّلُ يُخلَقُ عند خلق العالم الذى وصفنا خلقه فى واسطة أوقاته، ثم يكون بينه و بين خلق هذا العالم ما بينه و بينه لو لم يخلق مع خلق العالم المخلوق مع وسط أوقاته، بل يكون بينهما من الأوقات أقلُّ، فيلزم من هذا أنّه فى حال العدم يتميّزُ إمكان خلق عالم بصفة العالم الذى فرضنا خلقه أوّلاً، و يتميّز إمكان خلق عالم بصفة العالم الذى فرضنا خلقه وسطاً. فيكون فى العدم تقدّم و تأخّر، و يكون الحالُ لكلّ متقدّم يُفرَضُ مبداء كالحال للوقت الأوّل الذى خُلِقَ فيه هذا العالم. فيلزم أن يكونَ فى حال العدم قبل إمكان خلق العالم بمدّة محدودة و ينتهى به إلى ابتداء خلق هذا العالم إمكانٌ آخَرُ و كذلك إلى غير نهاية. فيكون فى حال العدم إمكانات خلق عوالم متقدّمة بعضها على بعض فى التقدير فيكون التقدّمُ و التأخّرُ فى إمكاناتها موجودةً، و إن كان وجوداتُها غير حاصلة بل معدومةً، ويرتسم فى حال العدم فى هذا العالم أمر قبل أمر بلا نهاية. و إذا كان كذلك فمعنى غير المتناهى فى الماضى جايز. و القياسُ الذى قيس فقيل: إنّ ما انتهى إلينا فمعناه إذا اخذ كاذب بل يجب أن يقال إنّه متناه إلينا والخلف الذى أنتج أنّ بعض ما لا نهاية له ليس بخلف و انما يكون خلفا لو كان بعض ما لا نهاية له متناهيا من الجهة التى هو بها غير متناه. و لكنّه إذا كان غير متناه فى الجهة التى لا تلينا و متناهياً فى الجهة التى تلينا لم يكن متناقضاً و لا كان استحالتُه بينّةً، ولكن متوقّفةً على الحجّة. والحجّة ما ذكرناه وهى فاسدة. و البراهينُ الضروريّةُ تُوجِبُ امتناعَ التناهى فى جانبى الماضى والمستقبل، إذ لا نهايةَ لوجود الحقّ الأوّل من الجانبين اللذين لا يليانِنا، فانّهما، أعنى اللذين يليانِنا، متناهيين. فاذا بلغنا هذا المبلغَ فلنختم المقالَة.

المناظرة

بين فخرالدّين الّرازی و فریدالدّین الغیلانی
فی مسألة حدوث العالم

المَسْألة السّادِسَة عَشرَة

لما ذهبت إلى سمرقند و كان قد وصل إلىّ الصّيت العظيم من الفريد الغيلانى ــ رحمه الله ــ، ولعمرى لقد كان رجلاً مستقيم الخاطر حسن القريحة إلّا أنّه كان قليل الحاصل، و كان بعيداً عن النظر و رسوم الجدل. فلما دخلت سمرقند ذهبت إلى داره فى الحال، و كنت قد سمعت أنه رجل عظيم التّواضع حسن الخلق فلما دخلت داره و جلست مع أصحابى زماناً طويلاً فى انتظاره، و ترک الطّريقة المشهورة فى التّواضع و حسن الخلق فتأذّيت بسبب إبطائه فى الخروج و تأثّرت جدّاً لهذا السبب، و لما خرج و جلس ما أكرمته إكراماً كثيراً، بل كنت آتى بأفعال و أقوال تدلّ على إهانته؛ و ذلک لأن المكافأة بالطّبيعة واجبة. فلما تسارعنا إلى داره على ظنّ أنّه كريم النّفس بعيد عن الأخلاق الذميمة، ثمّ إنّه لما قابل ذلک الإحسان بالاساءة وقع فى خاطرى مقابلة إساءته بما يليق بها جرياً على مقتضى قوله تعالى: (و جزاء سيئة سيئة مثلها).

و كنت قد سمعت أنّ النّاس يقرءون عليه تصانيفى **كالملخّص** و **شرح الإشارات** و **المباحث المشرقية**، و سمعت أيضاً أنه صنّف كتاباً فى **حدوث العالم**. فلما شرعنا فى الحديث قلت: سمعت أنّک صنّفت كتاباً فى حدوث الأجسام. فقال: إن **أبا على ابن سينا** صنّف رسالة فى الجواب عن الدّلائل المذكورة فى إبطال حوادث لا أوّل لها، و إنى أجبت عن تلک الرّسالة و بينّت أنّ كلامه ضعيف.

فقلت: يا سبحان الله! القول بأنّ الجسم قديم يحتمل وجهين: الأول أن يقال: الجسم فى الأزل كان متحرّكاً و هو قول **أرسطوطاليس** و أتباعه، و الثّانى أن يقال: الجسم فى الأزل كان ساكناً ثمّ تحرّك. فهب أنّك أبطلت القسم الأوّل كما هو مذهب **أرسطوطاليس** و **أبى على**، إلا أنّ بمجرّد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم. فما الدّليل على فساد القسم الثانى؟ و هو القول بأنّ تلك الأجسام كانت ساكنة.

فقال الفريد الغيلانى: أنّى لا أتكلّم فى هذه المسألة إلّا مع **أبى على**. فلما أبطلت قوله بالحركات الازليّة كفانى فى إثبات حدوث الأجسام.

فقلت له: فإذا جاءك **محمّد بن زكريا الرازى** و قال: اشهدوا علىّ بأنى لا أعتقد كون الأجسام متحركة فى الأزل. بل أعتقد أنّها كانت ساكنة فى الأزل ثم انّها تحركّت فى الأزل، فكيف تبطل قوله؟ و بأىّ طريق تدفع مذهبه؟

فأصرّ الغيلانى على قوله: إنّى لا ألتزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام، و إنّما ألتزم إبطال قول **أبى على**.

فقلت: فعلى هذا الطّريق لا يكون هذا البحث بحثاً علميّاً عقليّاً، و إنّما هو نوع من المجادلة مع إنسان معيّن على قول معيّن، ثمّ قلت: فهب أنّا نكتفى بهذا القدر فاذكر الدّليل الّذى دلّ على فساد القول بحوادث لا أوّل لها.

فقال: الدّليل عليه أنّه لو لم يكن لها أوّل لكان قد دخل فى الوجود ما لا نهاية له، و دخول ما لا نهاية له فى الوجود محال.

قلت: ما الّذى عنيت بقولك أنّه لو كان لا أوّل للحوادث لزم دخول ما لا نهاية له فى الوجود؟. فإن عنيت أنّه يلزم الحكم بدخول حادث قبل حادث لا إلى أوّل فى الوجود فحينئذ يصير التّالى عين المقدم، و يصير كأنّك قلت: لو كان كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أوّل لزم أن يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أول، و على هذا التقدير يصير التّالى فى هذه الشّرطية عين المقدّم و هو فاسد. و إن عنيت بقولك: لكان قد دخل ما لا نهاية له فى الوجود شيئاً آخر سوى ما ذكرناه فاذكر تفسيره حتى نعرف أنّه هل يلزم من ذلك المقدّم هذا التّالى أم لا؟

فتغيّر وجه الرّجل واضطرب عقله و قال: لا حاجة بنا إلى تفسير بل نقول: إنّ دخول ما لا نهاية له فى الوجود محال على جميع التّفسيرات، والعلم بامتناعه ضرورىّ.

فقلت: على تقدير أن يكون المراد من دخول ما لا نهاية له فى الوجود هو كون كلّ واحد منها مسبوقاً باخر لا إلى أول كان ادّعاء دخول ما لا نهاية له فى الوجود عبارة عن ادّعاء أنه يمتنع كون كلّ واحد منها مسبوقاً بآخر لا إلى أوّل. فهذه القضيّة إن كانت معلومة الامتناع بالبداهة فكيف شرعت فى إقامة البرهان على إبطالها؟؛ لأن البديهيات غنيّة عن الدّليل، و إن كانت غير بديهية افتقرت إلى الدّليل. و لمّا لم يكن لقولك: يلزم دخول ما لا نهاية له فى الوجود إلّا مجرّد كون كل واحد منها مسبوقاً بآخر لا إلى أوّل، فحينئذ يلزمك كون الدّليل عين المدلول، و ذلک باطل؛ لأنّ بمجرّد تغيّر العبارة لا يحصل المطلوب.

و لما انتهى الكلام إلى هذا المقام وقف ولم يذكر شيئاً آخرالبتّة، ثم قلت: وهينا مقام آخر أهمّ ممّا ذكرناه و هو أن نبحث عن كيفيّة محلّ النّزاع؛ و ذلک لأنّا نقول: إمّا أن ندّعى أنّ لإمكان حدوث الحوادث أولا و بداية، و إمّا أن ندّعى أنّه لا أوّل لإمكان حدوثها ولا بداية لصحّة وجودها. فإن قلنا: إنّ لإمكان حدوثها أولا و بداية، فقبل ذلک المبدأ لزم ان يكون إمّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته، فان كان واجباً لذاته كان القول بالقدم ألزم، و إن كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً لذاته لزم انقلاب الشّىء من الامتناع الذّاتى إلى الإمكان الذّاتى أو الوجوب الذّاتى وحينئذ ينسّد باب إثبات العلم بالصّانع. و إن قلنا: إنه ليس لإمكان حدوث الحوادث أوّل فحينئذ قد سلمت أنّها ممكنة الحصول فى الأزل، فكيف تدّعى مع هذا أنّها ممتنعة الحصول فى الأزل؟. فإن هذا يقتضى الجمع بين النّقيضين و ذلک لا يقوله عاقل.

فتوقّف الغيلانى زماناً طويلاً و تلوّن وجهه و اضطربت أعضاؤه، ثمّ بعد زمان طويل قال: وجدت الجواب عن هذا السّؤال.

فقلت: و ما هو؟.

فقال: العالم قبل دخوله فى الوجود عدم محض و نفى صرف، والعدم المحض والنّفى الصرف يمتنع. الحكم عليه بأنّ إمكانه ينتهى إلى اوّل أو لاينتهى إلى أوّل. فإذا امتنع هذا الحكم عليه

فقد سقط السّؤال.

فقلت: هذا الكلام مدفوع من وجهين:

الأوّل: أنّك تقول كونه معدوماً يمنع من صحّة الحكم عليه، و هذا الكلام متناقض؛ لأنّ قولك إنّه يمتنع الحكم عليه يفيد الحكم بهذا الامتناع والحكم عليه يوجب الجمع بين النّقيضين، و أنّه محال.

الوجه الثّاني: هب أنّ العالم معدوم فيمتنع الحكم عليه. أليس أنّ قدرة الله تعالى موجودة فى الأزل، ولا شكّ أنّ الموجود يصحّ الحكم عليه، فنقول صحّة تأثير قدرة الله تعالى فى إيجاد الممكنات إمّا أن يكون لها أوّل و إمّا أن لا يكون لها أوّل، وحينئذ يعود التقسيم المذكور بتمامه.

و عند هذا بقى الرّجل ساكتاً عاجزاً عن الكلام.

والحمد لله رب العالمين، والصّلاة و السّلام على رسوله محمّد و آله أجمعين.

الفهرس العامّ لكتاب حدوث العالم
(الأعلام و الفرق و الطّوائف و الأمكنة)

فهرس الكتب لكتاب حدوث العالم

Multiples sont les questionnements que ce livre d'un auteur trop ignoré jusqu'ici susciteront en l'historien, non seulement de la pensée mais des sociétés et de la civilisation musulmanes, tant son témoignage s'enracine dans un vécu et découvre son temps. Sans doute même certaines de ses réflexions sur la pratique philosophique de ses contemporains ne devraient-elles pas laisser indifférent l'honnête homme d'aujourd'hui, par exemple le rapprochement qu'il suggère entre l'étude d'un philosophe et une aventure amoureuse. On ne peut qu'être reconnaissant au Professeur M. Mohaghegh de rendre enfin accessible l'intégralité d'un texte aussi digne d'intérêt pour les historiens de la pensée musulmane.

Yahya M. MICHOT

Bruxelles

possible qu'il ait fait erreur et que celui qui s'oppose à quelqu'une de ses affirmations n'est pas à compter dans le groupe des gens intelligents[1]. »

L'empire de la philosophie d'Avicenne sur les esprits apparaît donc clairement assuré dès le VIe/XIIe s., un siècle tout au plus après son trépas. De cet empire, à lire Ibn Ghaylân, les raisons sont multiples : la supériorité intrinsèque de la pensée du Shaykh al-Ra'îs, son acuité d'esprit excessive et sa puissance de synthèse, en bref son génie, son audace irreligieuse, son caractère astucieux sinon sa rouerie, l'élégance de son écriture, l'aisance avec laquelle il s'exprimait, son charisme et son aménité, la consécration de ses partisans à sa cause. Quant aux modalités de l'expansion hégémonique de l'avicennisme, il se confirme qu'il s'agit bien d'un mal frappant sur tous les fronts, infiltré déjà dans les forteresses de l'enseignement supérieur de l'Islam sunnite, séduisant le rebut de la société saljûqide comme la crème, les gens soucieux de rectitude morale comme les savants, les religieux comme les scientifiques.

Jadis, remarque Ibn Ghaylân, les imâms étaient les médecins des Musulmans, les gardiens de la religion, et ils prenaient les devants pour préserver la santé idéologique des croyants. C'est fidèle à leur exemple que lui-même, pour enrayer la pandémie avicennienne, s'engage à son tour dans cette science du *kalâm* décriée par certains.

---

[1] Ce jugement fait penser à l'affirmation d'A. Niẓâmî 'Arûḍî (*ob. post* 550/1155-56) que, depuis la mort d'Aristote, « au cours des mille cinq cents années qui suivirent, nul philosophe ne put atteindre au fond de sa doctrine ni suivre la voie royale de sa méthode, hormis Avicenne, preuve décisive qu'Allâh donne à Ses créatures, le plus excellent d'entre les modernes, le Philosophe de l'orient. Quiconque se permet de critiquer ces deux grands hommes s'exclut de la catégorie des êtres raisonnables, se met au rang des simples d'esprit et se montre dans le groupe des fous. Que Dieu nous préserve de pareils égarements et d'aussi vaines passions, par Sa faveur et Sa grâce ! » (A. NIẒÂMÎ 'ARÛḌÎ, *Les quatre discours*. Traduit du persan par Isabelle DE GASTINES, « Collection U.N.E.S.C.O. d'œuvres représentatives. Série persane. Bibliothèque des œuvres classiques persanes, n° 1 », Paris, Maisonneuve & Larose, 1968, p. 136).

Ra'îs. Et nul étonnement, en conséquence, que le *kalâm* finisse par s'avicenniser lui-même.

La cause, cependant, est-elle perdue ? Ibn Ghaylân se refuse à le croire et met en garde contre l'idée que le simple fait de s'intéresser à la philosophie suffirait pour se laisser convaincre de sa vérité. Le prétendre serait apporter de l'eau au moulin des philosophes alors que le danger qu'ils présentent ne lui semble pas absolu a priori. L'étude de leurs œuvres peut même être très utile pour les réfuter, en tant qu'elle permet de comprendre leur charabia – en ce cas-ci, contrairement à l'étymologie, non point de l'arabe mais des termes techniques transcrits du grec – et de maîtriser l'instrument logique. En guise de preuve, notre auteur évoque entre autres son propre cheminement et prétend, avec une assurance non dénuée de quelque autosatisfaction, avoir remporté sur Avicenne une victoire originale.

Quoi qu'estime ainsi Ibn Ghaylân, sa croisade anti-philosophique pourrait déjà bien n'être plus, en réalité, qu'un combat d'arrière-garde. Ainsi convient-il lui-même qu'un des plus grands noms de la génération qui l'a précédé, « l'Argument de l'Islam » Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, s'est laissé « abuser » par l'apparence des propos des philosophes au point de témoigner, au début du *Tahâfut*, qu'ils croyaient au Dieu de Muḥammad et en l'eschatologie du Coran. Si Ibn Ghaylân n'accuse pas encore explicitement al-Ghazâlî, comme Ibn Taymiyya le fera plus tard, d'être malade du *Shifâ'* d'Avicenne, il n'en pense pas moins. Par ailleurs, lui-même pourrait déjà être contaminé aussi, inconsciemment. Alors même qu'il attaque violemment Avicenne, il réussit en effet mal à cacher quelque admiration pour celui-ci. Enfin et surtout, certaines de ses déclarations, ou plutôt de ses constatations, relatives à la situation prévalant parmi ses contemporains, ne laissent point place au doute : entourage et disciples d'Avicenne ont tant fait pour célébrer sa gloire, la vénération entourant son nom est devenue telle « dans les cœurs du commun et de l'élite également » qu'en certains « s'est même enracinée l'idée que le Vrai est ce qu'il a dit, de quoi qu'il s'agisse, qu'il est loin d'être

nobles : la recherche du bonheur de l'au-delà ou la quête de quelque savoir. Conduisant souvent au pire, la philosophie pourrait aussi, selon certains, conduire au mieux, que l'on poursuive un projet éthique ou un projet de connaissance. Ainsi est-ce pour s'assurer la béatitude future par une purification gnostique de leur âme que certains s'engagent dans les sciences philosophiques. Pour le reste, ce sont non seulement les étudiants en calcul, géométrie, médecine, astronomie et arpentage qui en arrivent à philosopher mais également, et c'est à leur propos que le témoignage de notre auteur acquiert son plus haut prix, ceux qui s'engagent dans « une des sciences de la religion, telles la science du *kalâm* et les divergences du *fiqh* ».

On découvrira ci-dessous comment, une génération après al-Ghazâlî, dans les meilleures écoles supérieures saljûqides, fondées en vue de l'enseignement et de la défense des doctrines sunnites, les étudiants en jurisprudence et en théologie sont amenés à glisser vers la philosophie. Glissement « dramatique », qu'Ibn Ghaylân décrit finement, et avec d'autant plus de psychologie qu'il avoue l'avoir vécu lui-même. Que les mathématiques, la médecine, etc. mènent à la philosophie, notre auteur pourrait encore le comprendre vu leur même origine grecque. Mais deux des disciplines les plus centrales du savoir religieux de l'Islam ! Pauvres *fuqahâ*'s ! Dans leur quête zélée du savoir ils sont « diaboliquement » conduits, par la logique et par les exemples de physique et de métaphysique qu'elle comporte, de fil en aiguille, de la vénérable et méritoire science des divergences du droit à la *falsafa* ! Ou comme quoi le mieux est toujours l'ennemi du bien. Pauvres étudiants en *kalâm* par ailleurs, victimes de la nature même, apologétique et polémique, de la science à laquelle ils se consacrent : pour réfuter les vues philosophiques contre lesquelles ont écrit leurs prédécesseurs, les anciens *mutakallimûn*, il leur est moins utile de se référer à ceux-ci qu'aux philosophes tardifs, et particulièrement à Avicenne, considéré comme proposant les meilleures réfutations de ces vues philosophiques anciennes. Bref, point d'études théologiques sérieuses sans fréquentation de l'œuvre du Shaykh al-

établir que le dogme de l'advenue du monde compte parmi « les plus essentiels des fondements de la religion », Ibn Ghaylân en reste à une perspective purement doctrinale. Citant littéralement ou paraphrasant Avicenne, surtout les *Ishârât*, il rattache les errements des philosophes en matière d'ontologie, de théodicée, de prophétat, de thaumaturgie et d'eschatologie à leur croyance en l'éternité du monde. Inversement, selon lui, « par la vérité de l'advenue du monde deviennent vrais beaucoup des fondements de la religion, » la plupart des thèses adverses s'évanouissant. La seconde moitié de l'introduction a, quant à elle, un caractère beaucoup moins philosophique. On serait presque tenté de parler à son sujet d'une « sociologie de la philosophie ». Le propos d'Ibn Ghaylân est en effet d'y définir la raison qu'il y a selon lui, pour les Musulmans, d'étudier la question de l'advenue du monde comme il se propose de le faire en cet ouvrage. Cette raison est simple : c'est la propagation maligne de la *falsafa* – essentiellement l'avicennisme – parmi les croyants, la séduction de plus en plus grande exercée sur les esprits par un système de pensée ayant pour fondement la négation du dogme de l'advenue du monde. Et notre auteur de jeter alors sur ce processus de « corruption » de la religion la lumière faisant la richesse des prolégomènes de son ouvrage : se penchant sur ce qu'il considère comme une « gangrène », il en analyse les causes et voies d'expansion, détermine les populations les plus contaminées, évalue leurs chances de recouvrer la santé et propose des mesures pour enrayer le développement du mal.

Pour notre auteur, la situation est d'autant plus grave que ce sont à la fois la masse et l'élite de la société, ou vice versa, qui lui semblent atteintes de philosophie. La lie, irrécupérable, des snobs, des injustes et des pervers se pare de philosophie ou s'en réclame pour abandonner les devoirs de la religion ou laisser libre cours à ses passions : au VIe/XIIe s., en Transoxiane, la philosophie mène à l'anomisme et à la mécréance, à la fatuité et à l'outrecuidance, à l'iniquité et à la fureur destructrice, à la dépravation et à la luxure. Quant à l'intelligentsia, sa contamination résulte généralement de motivations parmi les plus

bon mot cité par Ibn Taymiyya à propos d'al-Ghazâlî même, dont la critique de la *falsafa* est considérée à tort par trop d'historiens comme ayant eu une « signification fatale[1] » : al-Ghazâlî était malade et sa maladie était *La Guérison*, c'est-à-dire le *Livre de la Guérison (al-Shifâ')*, la *summa magna* d'Avicenne[2] !

Un deuxième intérêt de l'introduction du *Livre de l'advenue du monde* d'Ibn Ghaylân, et, osons-nous croire, un intérêt de tout premier ordre, est de fournir un éclairage sans précédent ni semblable connus à ce jour sur les raisons, le contexte sociétal et les modalités de ce tournant-clef de l'histoire idéologique de l'Islam qui a consacré le triomphe de l'avicennisme. Dans la première partie de cette introduction, pour

---

1 H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, « Folios / Essais, 39 », Paris, Gallimard, 1986, p. 246.

2 Voir notre *Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le* Livre du *Samâ'* et de la danse *(Kitâb al-samâ' wa l-raqṣ) compilé par le Shaykh Muḥammad al-Manbijî.* Traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique, « Études musulmanes, XXXIII », Paris, J. Vrin, 1991, p. 192. À propos de l'influence d'Avicenne sur al-Ghazâlî, T. D. al-Subkî rapporte le jugement suivant de l'Imâm mâlikite Abû 'Abd Allâh al-Mâzarî (*ob.* 536/1141 ; cf. CH. PELLAT, art. *al-Mâzarî*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouv. éd., t. VI, p. 934-935) : « Il y avait à cette époque tardive un homme, d'entre les philosophes, connu sous [le nom d']Ibn Sînâ. Il avait empli ce bas-monde d'ouvrages sur la science de la philosophie, en laquelle il était une grande autorité *(imâm)*. Sa force, en philosophie, l'avait conduit à essayer de ramener les fondements des croyances [religieuses] à la science de la philosophie, et ses efforts furent si adroits que s'accomplit pour lui ce qui ne s'était pas accompli pour d'autres. J'ai vu [divers] groupes de ses écrits. Et j'ai vu cet al-Ghazâlî se baser sur lui dans la plupart de ce qu'il évoque de la philosophie. » (*K. Ṭabaqât al-Shâfi'iyyat al-Kubrâ*, 6 t., Beyrouth, Dâr al-Ma'rifa li-l-Ṭibâ'a wa l-Nashr wa l-Tawzî', s. d., t. IV, p. 123 ; je suis redevable à J. Janssens de m'avoir signalé ce passage). D'al-Ghazâlî, R. BRUNSCHVIG (*Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam : Ibn Ḥazm, al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya*, in *Études d'islamologie*. Avant-propos et bibliographie de l'auteur par A. M. TURKI, t. I, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 303-327 ; p. 314) écrit avec justesse : « Cet anti-philosophe philosophait ».

disciples is a major desideratum[1] ». Dans le présent travail, notre propos n'est cependant pas de faire toute la lumière sur l'illustre inconnu du VIe/XIIe s. qu'est 'Umar b. 'Alî Ibn Ghaylân. Si les quelques données réunies ici poussent d'autres chercheurs à en savoir plus, nous nous estimerons entièrement satisfait.

Le triomphe de l'avicennisme

Avicenne est à l'origine d'une des grandes évolutions idéologiques de l'histoire humaine, dont les effets se font encore sentir aujourd'hui : alors que le Moyen Age latin lui préférait Averroès, dans l'Islam oriental, principalement iranien, l'intelligence avicennienne de la réalité *(ḥaqîqa)* allait s'imposer, positivement ou en négatif, comme cadre et infrastructure de l'exercice de la pensée, non seulement philosophique mais théologique, spirituelle, mystique et religieuse[2] ; divergence de chemins dont les conséquences, selon H. Corbin, ont été déterminantes pour les destins respectifs de l'Orient musulman et d'un Occident en voie de post-christianisation. On pourrait multiplier les déclarations d'auteurs classiques de l'Islam avouant de la manière la plus explicite la domination de la pensée d'Avicenne sur les esprits qui l'ont suivi. Pensons par exemple à 'Abd al-Laṭîf al-Baghdâdî (*ob.* 629/1231) reconnaissant avoir négligé les ouvrages des Anciens, à un certain moment de son existence, « in the belief that all wisdom was in the possession of Ibn Sînâ, who had inserted it into his books[3] ». Ou souvenons-nous de ce

---

1 D. GUTAS, *Notes*, p. 9.

2 Les avicennisants occidentaux savent-ils par exemple que, dans l'Islam populaire turc contemporain, *wâjib al-wujûd*, « Existant nécessaire », est devenu un des « beaux noms » par lesquels le Très-Haut est invoqué ? Voir aussi notre *L'avicennisation de la* sunna *: du ṣabéisme au leurre de la* Ḥanîfiyya. *À propos du* Livre des religions et des sectes, II *d'al-Shahrastânî*, in *Bulletin de Philosophie médiévale*, n° 35, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 113-120.

3 Mémoires d'al-Baghdâdî traduits par G. MAKDISI in *Rise*, p. 87, d'après la version d'Ibn Abî Uṣaybi'a.

En bref, originaire de la Bactriane, l'auteur du *Livre de l'advenue du monde* a reçu l'essentiel de sa formation supérieure, autour de 523/1129-524/1130, dans deux des meilleures institutions du Khurâsân, dont celle de Nichapour, là-même où, moins d'un quart de siècle plus tôt, al-Ghazâlî avait enseigné le *fiqh*. Faut-il dès lors s'étonner que, de jurisconsulte, il soit devenu théologien *(mutakallim)* et s'en soit pris à la philosophie ?

Ce qui, par contre, ne manque point d'étonner est l'idée qu'Ibn Ghaylân aurait constitué avec Bahmanyâr et Abû l-'Abbâs al-Lawkarî avant lui, Ṣadr al-Dîn al-Sarakhsî et Farîd al-Dîn al-Dâmâd après lui, la chaîne d'autorités liant N. D. al-Ṭûsî à Avicenne[1]. Sa formation comme son activité de savant, telles qu'elles transparaissent de l'introduction au *Livre de l'advenue du monde*, semblent en effet indiquer moins une passion pour la *falsafa* qu'une profonde défiance vis-à-vis d'elle. Il serait d'ailleurs intéressant, à cet égard, de relire al-Bayhaqî avec plus d'attention : alors qu'il n'hésite pas à préciser explicitement qui est *faylasûf* et/ou élève d'al-Lawkarî, le célèbre biographe ne signale rien de tel au sujet d'Ibn Ghaylân. Enfin, si al-Lawkarî a trépassé, à Marw[2], en 517/1126[3], que la naissance d'Ibn Ghaylân remonte vraiment aux environs de 505/1111 et qu'il a passé sa jeunesse à Balkh occupé par l'étude des mathématiques, comme ses déclarations mêmes le suggèrent, on imagine difficilement qu'il ait jamais pu avoir pour maître le disciple de Bahmanyâr ! Aussi partageons-nous totalement l'avis de D. Gutas selon lequel « a detailed study of the lives and works of Avicenna's immediate

1 Cf. S. H. NASR, *Sages*, p. 145.

2 Cf. Ẓ. D. AL-BAYHAQÎ, *Tatimma*, éd. KURD 'ALÎ, p. 126.

3 Cf. C. BROCKELMANN (*G.A.L.*, t. I, p. 602, sans indication de source), cité in D. GUTAS, *Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II : Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzâq aṣ-Ṣignâḫî* (in *Manuscripts of the Middle East*, edited by J. J. WITKAM, vol. 2, Leyde, Ter Lugt, 1987, p. 8-17), p. 15, n. 16. Selon D. Gutas, al-Lawkarî est certainement mort après 503/1109.

dements de la religion, dans une épître intitulée *Où l'on pave la voie pour la conviction d'erreur (Risâlat al-tawṭi'a li-l-takhṭi'a).* Il caresse par ailleurs le projet de rédiger, après le livre qu'il présente, un commentaire critique des *Ishârât* : le *Livre de l'éveil aux falsifications du « Livre des mises en éveil » (Kitâb al-tanbîh 'alâ tamwîhât Kitâb al-tanbîhât).* Quant à son nom, à en croire l'*incipit* de l'œuvre, il serait 'Umar b. 'Alî Ibn Ghaylân.

À considérer des curricula similaires au sien[1], il est permis de penser qu'en 523/1129-30, alors qu'il étudie le *fiqh* à l'école supérieure Niẓâmiyya de Marw, Ibn Ghaylân a entre quinze et vingt ans. Il devrait donc être né dans les environs de 505/1111, c'est-à-dire à peu près à l'époque du décès d'al-Ghazâlî – et ce sera bien un vieillard que, vers 580/1184[2], al-Râzî viendra importuner de ses questions et de sa superbe. Ainsi que le suggère al-Bayhaqî, Ibn Ghaylân serait effectivement originaire de Balkh, ville où il affirme avoir suivi un enseignement qualifiable, pour reprendre une terminologie d'al-Ghazâlî, de « purement rationnel » *('aqlî mahḍ)*[3] et qui correspond sans doute, *mutatis mutandis*, à un cycle moyen aujourd'hui. Autre donnée d'al-Bayhaqî qui se confirme : notre auteur s'appelle 'Umar, fils de 'Alî. Quant aux divers noms qui lui sont donnés par al-Râzî – *al-Farîd*, « l'unique » – ou dans quelques études modernes le mentionnant – *Afḍal al-Dîn*, « le plus éminent de la religion » –, il devrait s'agir de titres de respect[4].

---

1 Cf. G. MAKDISI, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1981, p. 97-98.

2 Cf. F. KHOLEIF, éd. d'AL-RÂZÎ, *Munâẓarât*, p. 18.

3 Cela, par opposition à un enseignement « purement traditionnel » *(naqlî mahḍ)* comme le *ḥadîth* et les commentaires du Coran ; cf. H. LAOUST, *Pédagogie*, p. 73-74.

4 D'où notre traduction de ces titres dans notre version, *supra*, de la notice d'al-Bayhaqî qui concerne al-Ghaylânî – et dont F. D. al-Razî pourrait s'être inspiré pour parler d' « al-Farîd al-Ghaylânî ».

stantielles au sujet de son auteur. Pour notre plus grand bonheur, Ibn Ghaylân n'hésite en effet point à y parler de lui-même. La chose est d'autant plus appréciable que l'autobiographie n'est pas un des genres les plus prisés de la littérature arabo-musulmane, surtout l'autobiographie spontanée, non retravaillée au service de quelque cause comme c'est par exemple le cas pour la *Vie* d'Avicenne ou le *Munqidh min al-Ḍalâl* d'al-Ghazâlî[1]. Or c'est bien une impression de transparence, d'absence d'affectation, qui se dégage des souvenirs qu'Ibn Ghaylân confie à l'écriture.

Revenant sur un parcours qui le conduisit finalement à critiquer Avicenne, Ibn Ghaylân se rappelle avoir découvert la logique alors qu'il était étudiant en jurisprudence *(fiqh)* à la fameuse école Niẓâmiyya de Marw en 523/1129-30 puis, l'année académique suivante, être allé à Nichapour[2] en parachever l'étude. Auparavant, ajoute-t-il, il avait étudié le calcul, l'algèbre, la géométrie euclidienne et des éléments d'astronomie à Balkh. Par la suite, pour lutter contre la philosophie, il se mettrait à étudier le *kalâm*. Le *Livre de l'advenue du monde* n'est pas sa première réfutation d'Avicenne : il prétend avoir déjà convaincu d'erreur ce dernier, du point de vue de la logique et à propos de questions des fon-

---

[1] Sur l'autobiographie d'Avicenne comme « a model curriculum vitæ in a Peripatetic program », voir D. GUTAS, *Biography*, in *Encyclopædia Iranica*, t. III, art. *Avicenna*, p. 67-70. Quant au *Munqidh*, selon H. LAOUST (*La pédagogie d'al-Ghazâlî dans le* Mustaṣfâ, in *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age*, « Revue des Études Islamiques, Hors série 13 », Paris, P. Geuthner, 1977, p. 71-79 ; p. 72), c'est « beaucoup moins une autobiographie proprement dite qu'une tentative de justification personnelle ».

[2] À Nichapour se trouvait, comme à Marw et dans d'autres grandes villes d'Iran, une École Supérieure *(madrasa)* fondée par le vizir saljûqide Niẓâm al-Mulk (*ob.* 485/1092) et portant son nom ; cf. J. PEDERSEN - G. MAKDISI, art. *Madrasa*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouv. éd., t. V, p. 1119-1130, p. 1123, et D. SOURDEL, *Réflexions sur la diffusion de la* madrasa *en Orient du XIe au XIIIe siècle* (in *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age*, « Revue des Études Islamiques Hors série 13 », Paris, P. Geuthner, 1977, p. 165-184), p. 168.

que Ẓ. D. al-Bayhaqî, son contemporain pourtant, lui consacre dans l'*Histoire des Sages de l'Islam* se limitent à des généralités, tout laudatives qu'elles soient par ailleurs : « L'imâm, unique *(al-imâm al-farîd)*, 'Umar Ibn Ghaylân al-Balkhî. Le plus éminent des sages [...][1] De la sagesse, il possède une moisson parfaite. C'est comme si la sagesse, chez lui, avait cherché refuge auprès de la personne digne d'elle. Je l'ai vu un jour se plaindre d'un personnage éminent. « Le méchant, dit-il, ne distingue pas entre celui qui fuit sa méchanceté et celui qui répond à sa méchanceté en étant méchant[2]. »

À y regarder de près, ces dernières lignes ne sont pourtant pas totalement dénuées d'intérêt. On y apprend en effet qu'al-Ghaylânî / Ibn Ghaylân s'appelle 'Umar, qu'il est originaire de Balkh et qu'il s'agit d'un personnage pour le moins controversé : le savant qu'al-Râzî juge avoir « peu récolté de savoir » se voit attribuer par al-Bayhaqî une « moisson parfaite de sagesse » !

Le texte dont le Professeur M. Mohaghegh a réalisé l'édition intégrale est le *Livre sur l'advenue du monde* d'Ibn Ghaylân évoqué par al-Râzî dans *al-Munâẓarât*. Dans notre *La pandémie avicennienne*, nous nous étions quant à nous limité à en publier et traduire l'introduction, laquelle présente comme premier intérêt d'apporter quelques informations sub-

---

1 *Afḍal ḥukamâ' al-ḥaḍra*. Nous ne traduisons pas ce dernier mot, au sens plus qu'incertain. M. MEYERHOF (*'Alî al-Bayhaqî's Tatimmat Ṣiwân al-Ḥikma. A Biographical Work on Learned Men of the Islam*, in *Osiris*, t. VIII, Bruges, 1948, p. 122-217 ; p. 193) propose : « He is the most excellent of the philosophers *of the (court) circle...* » et rapporte qu'il pourrait s'agir d'une allusion à la ville de Marw.

2 Ẓ. D. AL-BAYHAQÎ, *Tatimma Ṣiwân al-Ḥikma*, éd. M. KURD 'ALÎ, *Ta'rîkh Ḥukamâ' al-Islâm*, Damas, Al-Taraqqî, 1365/1946, p. 157, n° 97. Il est difficile de ne pas faire le lien entre le comportement de F. D. al-Râzî à l'égard d'Ibn Ghaylân, tel qu'évoqué plus haut, et cette sentence. La scène décrite par al-Râzî apparaît en effet comme en étant une illustration claire. En tout état de cause, la rencontre al-Râzî / Ibn Ghaylân doit avoir été postérieure à la mort d'al-Bayhaqî (565/1169-1170).

commencement temporel[1]. Quant à « al-Farîd al-Ghaylânî », passé à travers les mailles des filets orientalistes, il est presque un oublié de l'Histoire. De lui, point de trace en effet dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, la *Geschichte der Arabischen Litteratur* de C. Brockelmann, la *Geschichte des Arabischen Schrifttums* de F. Sezgin ou les principales histoires de la pensée arabo-musulmane (Badawi, Bouamrane - Gardet, Corbin, Cruz Hernandez, Fakhry, Sharif). Tout au plus fait-il parfois l'objet de notices éparses et élémentaires. D'aucuns sembleraient ainsi considérer comme acquis qu'il ait constitué le troisième maillon de la chaîne de cinq maîtres et disciples reliant Avicenne au fameux théologien et philosophe shî'ite Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (*ob.* 672/1273)[2].

Plusieurs textes anciens mêmes ne paraissent guère mieux informés. Ainsi, al-Subkî *(Ṭabaqât)*, Ibn Quṭlûbughâ *(Tâj al-Tarâjim)* et Ḥajjî Khalîfa *(Kashf al-Ẓunûn)* ne le connaissent pas. Signalant une réfutation d'al-Ghaylânî parmi les œuvres d'al-Râzî, Ibn al-Qifṭî ne donne aucune précision supplémentaire à son sujet[3]. Plus grave, les quelques lignes

---

[1] *Al-Nihâya wa l-lâ nihâya* et *Risâla fî ḥujaj al-muthbitîn li-l-mâḍî mabda'*^{an} *zamâniyy*^{an} (cf. G. C. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire, Al-Maaref, 1950, n° 75). Cette épître a naguère été étudiée par S. PINES, *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakât al-Baghdâdî* (in *Studies in Abu'l-Barakât al-Baghdâdî Physics and Metaphysics*, « The collected works of Shlomo Pines, Vol. I », Jérusalem, The Magnes Press - Leyde, E. J. Brill, 1979, p. 181-258), p. 181 sv. et 95-97.

[2] Cf. notamment M. M. EL-KHODEIRI, *Une série continue de disciples d'Avicenne pendant deux siècles - Silsila muttaṣila min talâmîdh Ibn Sînâ fî mi'atay 'âmm* (in *Millénaire d'Avicenne*. Congrès de Bagdad, 20-28 mars 1952, Le Caire, Ligue arabe. Direction culturelle, 1952, p. 53-59), p. 56 ; S. H. NASR, *Three Muslim Sages – Avicenna - Suhrawardî - Ibn 'Arabî*, Cambridge, Harvard University Press, 1964, p. 145 ; A. BAUSANI, *Religion under the Mongols* (in J. A. BOYLE, éd., *The Cambridge History of Iran. Vol. 5 : The Saljûq and Mongol Periods*, Cambridge, University Press, 1968, p. 538-549), p. 288.

[3] IBN AL-QIFṬÎ, *Ta'rîḫ al-Ḥukamâ'*, éd. J. LIPPERT, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, p. 293 ; repris in G. C. ANAWATI, *Tamhîd*, p. 208, n° 39 et F. KHOLEIF, éd. d'AL-RÂZÎ, *Munâẓarât*, p. 194, n° 41.

l'exigent les paroles du Très-Haut : « La rétribution d'une action mauvaise est une action mauvaise pareille à elle[1] ».

» [60] J'avais entendu que les gens lisaient mes œuvres sous sa direction, telles le *Compendium*, le *Commentaire des « Évocations »* et *Les investigations orientales*[2]. J'avais également entendu qu'il avait rédigé un *Livre sur l'advenue*[3] *du monde*. Lorsque nous nous mîmes à parler, je lui dis donc : « J'ai entendu que tu as rédigé un livre sur l'advenue des corps ». « Abû 'Alî Ibn Sînâ, dit-il, a rédigé une épître en réponse aux preuves évoquées pour prouver la vanité d'événements n'ayant pas de début. J'ai répondu à cette épître et exposé que ses propos étaient faibles[4]. »

Un illustre inconnu

L'épître rédigée par Avicenne « en réponse aux preuves évoquées pour prouver la vanité d'événements n'ayant pas de début » est plus connue sous les titres *Le fini et l'infini* ou *Épître dans laquelle on juge des arguments de ceux qui établissent l'existence, pour le passé, d'un*

---

1 *Coran*, XLII, 40. L'utilisation qu'al-Râzî fait de ce verset coranique est d'autant plus inattendue qu'il continue comme suit : « Mais celui qui efface et réconcilie, sa rétribution incombe à Dieu. Il n'aime pas les injustes. »

2 Il s'agit successivement des œuvres portant les n° 120 (*al-Mulakhkhaṣ fî l-Ḥikma wa l-Manṭiq*, « Compendium de Sagesse et de Logique », composé en 579/1183), 64 et 105 in G. C. ANAWATI, *Tamhîd*.

3 Pour traduire *ḥudûth*, « venue à l'être », nous retenons le terme « advenue » dans le sillage des traductions « adventer » et « advention » proposées par divers spécialistes du *kalâm* (notamment D. Gimaret) pour *aḥdatha* et *iḥdâth*. Nous la préférons à « adventicité ».

4 F. D. AL-RÂZÎ, *K. al-Munâẓarât*, éd. F. KHOLEIF, *A Study on Fakhr al-Dîn al-Râzî and his Controversies in Transoxiana*, « Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Série I : Pensée arabe et musulmane, t. XXXI », Beyrouth, Dar el-Machreq, 1966, p. 59-60. Al-Râzî évoque également al-Ghaylânî dans le *K. Muḥaṣṣal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa l-Muta'akhkhirîn*, Le Caire, Al-Maṭba'at al-Ḥusayniyya, 1323[/1905], p. 62.

postérité connaît comme étant un autre « grand commentateur », non point d'Aristote, mais du Coran et d'ouvrages avicenniens, notamment les *Ishârât* et la *Najât*[1], poursuit avec diverses autorités scientifiques de la région des débats et controverses animés sur des matières de jurisprudence, de théologie ou de philosophie, écorchant au passage al-Ghazâlî et raillant son œuvre.

Dans l'ouvrage conservant le souvenir de ces controverses, *al-Munâẓarât*, la dernière des seize « questions » ayant constitué leur objet est introduite comme suit :

« Quand je me rendis à Samarcande, la grande renommée d'al-Farîd al-Ghaylânî – que Dieu lui fasse miséricorde ! – était parvenue jusqu'à moi. Par ma vie, c'était un homme à la pensée droite et d'un naturel excellent. Cependant, il avait peu récolté de savoir et était loin de [comprendre] la spéculation et les règles du débat dialectique. Lorsque j'entrai dans Samarcande, je me rendis directement à son domicile. J'avais entendu que c'était un homme d'une grande humilité et d'excellentes mœurs. Lorsque j'entrai chez lui et que je m'assis avec mes compagnons, je demeurai néanmoins longtemps à l'attendre. Il avait délaissé les usages, pour ce qui est de l'humilité et de l'excellence des mœurs. Je souffris en raison de sa lenteur à paraître et en fus très affecté. Lorsqu'il parut et s'assit, je ne lui témoignai donc pas beaucoup de déférence. Ou plutôt même, je me livrai à des actes et à des propos ouvertement insultants pour lui. Cela, parce que la réciprocité est naturellement nécessaire. Nous nous étions hâtés vers son domicile, avec l'opinion qu'il était d'une âme généreuse, éloignée des mœurs blâmables. Lorsque donc il accueillit ce bel agir en nous faisant du mal, il me vint à l'esprit d'accueillir sa méchanceté de la manière qui lui conviendrait, ainsi que

---

1 Cf. notre *L'eschatologie d'Avicenne selon F. D. al-Râzî (I)*. Présentation et traduction de la « Section du Retour » du *Kitâb sharḥ al-Najât*, in *Revue philosophique de Louvain*, t. 87, Louvain-la-Neuve, mai 1989, p. 235-263.

Ibn Ghaylân al-Balkhî, un critique post-ghazâlien d'Avicenne*

Deuxième moitié du XIIe siècle. À Tolède, quelque cent cinquante ans après la mort d'Avicenne, plusieurs parties de sa principale Somme philosophique, le *Kitâb al-Shifâ'*, dont toute la *Métaphysique*, sont traduites d'arabe en latin. On sait l'important rôle que ces traductions ont joué dans la renaissance philosophique médiévale. Ailleurs dans la péninsule ibérique ou de l'autre côté du détroit de Gibraltar, dans l'empire des Almohades, Averroès profite de sa relecture de l'œuvre du Stagirite pour l'innocenter de toute déviance avicennisante et répond, dans une optique similaire, à la critique de la philosophie développée par al-Ghazâlî (*ob.* 505/1111) dans le *Tahâfut al-Falâsifa*.

À peu près à la même époque, mais en Asie centrale, à l'autre bout du monde musulman, en cette Transoxiane dont Avicenne était originaire, un nouveau prodige d'une trentaine d'années fait bruyamment parler de lui : Fakhr al-Dîn al-Râzî (Rayy, 543-4/1149 - Herât, 606/1209)[1], que la

---

* La version originale de ce travail a été élaborée dans le cadre de notre cours d'*Explication de textes philosophiques arabes* à l'Institut Supérieur de Philosophie (Université Catholique de Louvain) en 1991-1992. Le 26 février 1992, elle a fait l'objet d'une communication à la Société philosophique de Louvain. Elle a été publiée sous le titre *La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle. Présentation,* editio princeps *et traduction de l'introduction du* Livre de l'advenue du monde (Kitâb ḥudûth al-'âlam) *d'Ibn Ghaylân al-Balkhî* dans *Arabica*, t. XL/3, Paris, nov. 1993, p. 287-344.

Nous sommes très honoré que le Professeur M. Mohaghegh ait jugé ces quelques pages dignes d'être reproduites dans le cadre de son édition du *Kitâb ḥudûth al-'âlam* d'Ibn Ghaylân et les lui offrons en témoignage de notre profond respect pour sa personne et ses travaux.

1 Sur al-Râzî, voir C. BROCKELMANN, *G.A.L.*, t. I, p. 666-669 ; Suppl., t. I, p. 920-924 ; G. C. ANAWATI, *Fakhr al-Dîn al-Râzî. Tamhîd li-dirâsat ḥayâti-hi wa mu'allafâti-hi*, in *Mélanges Taha Hussein*, Le Caire, Dar al-Maaref, 1962, p. 193-234 ; art. *Fakhr al-Dîn al-Râzî*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouv. éd., t. II, p. 770-773.

Hudûth al-'Âlam

by

Ibn Gîlân

and

al - Hukûmat

by

Ibn Sînâ

Edited by

M. Mohaghegh

with

French Introduction by

Jean R. Michot

Society for the Appreciation of

Cultural Works and Dignitaries

Tehran 2005

Hudûth al-'Âlam

by

Ibn Gîlân

and

al - Hukûmat

by

Ibn Sînâ

Edited by

M. Mohaghegh

with

French Introduction by

Jean R. Michot

ISLAMIC
B753
I2973
H84
2005

Society for the Appreciation of
Cultural Works and Dignitaries
Tehran 2005